مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور ابراهيم مدكور

في الفلسفة الإسلاميّة
منهج وتطبيقه

الجزء الثاني

دار المعارف بمصر

فى الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

في الفلسفة الإسلاميّة

منهج وتطبيقه

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور إبراهيم مدكور

تصـــدير

لاحظنا منذ زمن أن الدراسات حول الفكر الفلسفى الإسلامى فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن غلب عليها الطابع الفيلولوجى أو البيوجرافى . فقنع قدر منها بجمع طائفة من النصوص العربية وتسجيلها دون توضيح لها ، أو استخلاص لبعض نتائجها ، وقد يضاف إليها ترجمة إلى لغة أجنبية . وحاول قدر آخر أن يؤرخ لمفكر أو لمدرسة بعينها ، وكثيراً ما وقف عند الأحداث التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية . وعُنى بالتعريف بالأشخاص أكثر مما عُنى بشرح الأفكار والآراء . وكان لهذا ما يبرره فى حينه ، وقد أمدّنا بنصوص لها قيمتها . بيد أن للفكر الفلسفى الإسلامى مشكلاته ونظرياته ، وهى جديرة بالدرس والبحث ، جديرة بأن تدرس فى ضوء ظروفها وبيئتها ، وبأن تربط بالفكر الفلسفى الإنسانى عامة .

وقد حاولنا تدارك شىء من ذلك فى كتابنا عن الفارابى :

La Plaee d'al - Fârâbi dans l'école plibsvphique musulmane (Paris 1934)...

فعرضنا لنظرتين هامتين من نظريات المشّـــائين العرب ، وهما نظرية العقول العشرة ، ونظرية العقل ، وأولاهما نظرية لاهوتية كسمولوجية ، وطبيعية فلكية ، والثانيـــة سيكلوجية ميتا فيزيقية ، ولا تخلو من نزعة صوفية . وحرصنا أولا على أن نوضحهما فى ضوء ظروفهما المحلية ، وعلى ألسنة من قالوا بهما من المفكرين الإسلاميين ، ثم حاولنا ربطهما بأصولهما الشرقية واليونانية ، ولم يفتنا أن نشير إلى ما وجّه إليهما من نقد فى العالم الإسلامى نفسه ، وتتبعنا أخيراً أثرهما فى الفكر المدرسى اليهودى والمسيحى .

وبعد ذلك بثلاث عشرة سنة عدنا إلى الموضوع مرة أخرى فى كتابنا : « فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » (القاهرة ١٩٤٧) ، ووقفنا عند نظرتين أخريين لهما شأنهما فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وهما نظرية السعادة أو الاتصال ، ونظرية النبوة ؛ وواضح ما بينهما من القرب والتلاقى . وتعدان بحق محاولتين جادّتين للتوفيق بين العقل والقلب ، أو بين العقل والنقل . وطبقنا عليهما المنهج الذى أخذنا به فى دراستنا السابقة ، فبدأنا بالفكر الإسلامى نفسه ، وعنينا بمدارسه المختلفة ، من معتزلة وأشاعرة ، شيعة وسنية ، فلاسفة ومتصوفة . وتلمسنا ما لهاتين النظريتين من أصول فى الكتاب والسنّة ، أو فى الفكر القديم شرقيًّا كان أو غربيًّا ، وأشرنا إلى ماوجّه إليهما من نقد أو ملاحظة . ثم تتبعنا امتدادهما فى مراحل التاريخ التالية ، ولم يقف صداهما عند الفكر الوسيط اليهودى والمسيحى ، بل امتد إلى التاريخ الحديث والمعاصر .

ويسعدنا أن صادف هذا الاتجاه نجاحاً لدى شباب الباحثين العرب ، من الجامعيين وغيرهم ،

فظهرت فى ربع القرن الأخير دراسات متعددة حول مشاكل الفكر الفلسفى الإسلامى ومناهجه ، وجلها رسائل جامعية للحصول على الماجستير أو الدكتوراه . وعُولجت مشاكل كلامية وميتافزيقية ، وأخرى منطقية وسيكلوجية ، وثالثة أخلاقية وصوفية . ويطول بنا الحديث لوسردناها فى تفصيل ، ومنها ما نُشر ، ومنها ما لم ينشر . ونعتقد أنه آن الأوان لأن تيسّر جامعاتنا نشر هذه الرسائل ، وأن تقوم بتبادلها فيما بينها . ومجال البحث فى الفكر الإسلامى ذو سعة ، وأملنا فى جهود الشباب وطيد .

وها نحن أولاء نتابع هنا ما بدأناه من قبل ، فوقفنا هذا الجزء فى أغلبه على مشكلتين خالدتين ، وهما الألوهية ، وحرية الإرادة ، وللفكر الإسلامى فيهما إنتاج خصيب ودرس عميق . وقد تتبعناهما فى المدارس الإســلامية الكبرى ، كلامية كانت أو صوفية أو فلسفية . ونشأت هذه المدارس كلها تحت كنف الإسلام ، وعاشت فى ظل تعاليمه ، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، تلاقت أحياناً ، وتعارضت أحياناً أخرى . ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درساً مكتملا إلا إن بحثت فى ضوء هذه المدارس على اختلافها ، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى .

واضفنا إلى هاتين المشكلتين موضوعاً آخر سبق أن عالجناه فى إطار مشكلة كبرى ، وهى الصلة بين الفكر الإسلامى والنهضة الأوربية الحديثة . والتّسلسل التاريخى من الأمور الشائقة ، ولبعض الباحثين ولوع به ، وقد يذهب إلى آماد بعيدة . ولا نحب أن يؤخذ مأخذ الحماس والتعصب ، بل ينبغى أن يقف عند ما قام عليه دليل واقعى مباشر . ولا تزال حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر فى حاجة إلى مزيد من الدرس والبحث ، وقد ألقى بعض الضوء على المترجمات الفلسفية ، أما المترجمات العلمية ، وهى وثيقة الصلة بالفلسفة ، فلم تعالج بعد العلاج الكافى . ولم يبق اليوم شك فى أن الفكر المدرسى ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، إلى جانب الفكر القديم ، قد مهد للنهضة الأوربية .

مقدمة

ليس ثمة شك فى أن هناك فكراً فلسفياً نبت فى الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له مشاكله ونظرياته ، له خصائصه ومميزاته . سمّه إن شئت « فلسفة إسلامية » ، وهذا ماأوثره ، على أساس أنه شبّ ونشأ تحت كنف الإسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش فى جو حضارته . وأسهم فيه المسلمون فى المشرق والمغرب ، دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن ، ولا ضير فى أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضاً ممن شملهم الإسلام برعايته . ولك أن تسميه « فلسفة عربية » ، لأن جُلّه كتب بالفصحى لغة القرآن ، وأولع بها العجم والعرب على السواء ، وفضّلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية . ومن العبث أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافاً أو خصومة ، لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة بُليت بها زمناً حياة المسلمين السياسية ، وبرئت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية . . والإسلام فى روحه وتعاليمه يمقت الشعوبية على اختلاف مظاهرها .

الفكر الفلسفى الإسلامى

والفكر الفلسفى الإسلامى أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها . فقد ظهر وعرف فى مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم ، وفى علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقة أحياناً . وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التى عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى ، وهى مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، ومهّدوا بذلك دون نزع للمدرسة المشائية . ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف (٨٤٩ م) أو النظام (٨٤٥ م) مقامهما بين الفلاسفة . ومن كبار الأشاعرة من عدّ بحق فيلسوفاً ومتكلماً فى آن واحد ، أمثال : الغزالى (١١١١ م) وفخر الدين الرازى (١٢٠٩ م) . ومنذ القرن السابع الهجرى حتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية ، وعاشت معها جنباً إلى جنب . وكتاب « المواقف » للإيجى (١٣٥٥ م) أو كتاب « العقائد » للنسفى (١٣٩٠ م) ملىء بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية . وكان الكتابان معا دعامة البحث النظرى فى بعض المعاهد العربية الكبرى كالأزهر والزيتونة طوال القرون الستة الأخيرة .

وعرض المتصوفة منذ عهد مبكّر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء ، وحبّ ووجد ،

و بقاء وفناء . وعُنوا بالسلوك والمعرفة ، وعوّلوا على الذوق والعرفان . وفى القرن الثالث الهجرى شغل الجنيد (٩١٠ م) والحلاج (٩٢٢ م) بمشكلتى الاتحاد والحلول ، فذهب الأول إلى أن المتصوف يستطيع أن يصعد إلى عالم النور ، وأن يتحد بخالقه ، فتنكشف أمامه الحجب ، ويطلع على المغيّبات . وقال الثانى بحلول « اللاهوت فى الناسوت » ، وصرّحَ بجملته الخطيرة : « أنا الحق » . وفى القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوّفة هم أشبه مايكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردى (١١٩١ م) شيخ الإشراقيين ، ومحيى الدين بن عربى (١٢٤٠ م) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . ويرمون جميعاً إلى إقامة التصوّف على دعائم فلسفية ، وكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة أقرب ماتكون إلى نظريات الفلاسفة . ففى التصوف الإسلامى فلْسفة ، وفلسفة لايصح إغفالها .

بيئاته الثلاث

فهناك بيئات ثلاث فى العالم الإسلامى عُنيت بالفكر الفلسفى ، وقد تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، وإن لم تخل من مناقضة ومعارضة فيما بينها . وهى بيئة كلامية تشمل الشيعة وأهل السنة ، وللشيعة متكلموهم الذين لايقلّون أحياناً عن متكلمى أهل السنّة عمقاً وقوة عارضة . ولبعض الفرق الصغيرة كالخوارج والمرجئة آراء كلامية خاصة بها . وهذه البيئة فى جملتها أغنى البيئات الثلاث ، وأغزرها مادة ، وأشدها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى .

والبيئة الثانية هى بيئة الفلاسفة الخلّص ، وهم من سميناهم «المشائين العرب» . والمشائية مذهب يصعد إلى أرسطو ، وإن اختلف عن الأرسطية بعض الشيء . وهناك مشّائية يونانية قديمة قام على أمرها تلاميذ أرسطو الأول . وتلتها مشائية إسكندرانية اضطلع بها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو ، واختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، واتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . ثم جاءت بعدها « المشّائية العربية » التى توسعت فى التوفيق بين الفلاسفة أولاً ، وبين الفلسفة والدين ثانياً . وبدت معالمها واضحة على أيدى فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ، ولم يخرج على ذلك إلا ابن رشد (١١٩٨ م) الذى ناقض زملاءه وحمل راية العودة إلى أرسطو ، دون أن يخلص تماماً من التيار الأفلاطونى . وعلى غرار هذا جاءت « المشائية اللاتينية » التى نادى بها القديس توما الأكوينى (١٢٧٤ م) فى القرن الثالث عشر .

والبيئة الثالثة والأخيرة هى بيئة المتصوّفة ، وقد قدّر لها أن تحمى هى الأخرى الفكر الفلسفى فى الوقت الذى أعرضت فيه الجماهير عنه ، تحت تأثير حملة عنيفة معادية ، فعاشت الفلسفة

زمناً فى كنف التصوف ، كما عاشت فى كنف علم الكلام . ويمكن أن يلاحظ أن الفكر الفلسفى الفارسى مثلاً فى القرون الستة الأخيرة عاش فى حمى ابن سينا (١٠٣٧ م) من جانب ، والسهروردى ومحيى الدين بن عربى من جانب آخر . وقد مهّد له فريد الدين العطار (١٢٣٠ م) ، وجلال الدين الرومى (١٢٧٣ م) ، وقطب الدين الشيرازى (١٣١١ م) ، فطابعه الصوفى واضح كل الوضوح . وفى تضافر هذه البيئات وأخذ بعضها عن بعض مايحمل على درسها جميعاً ، ولن يكتمل بحثنا لمشكلة من مشاكل الفكر الفلسفى الإسلامى إلا إذا استعرضناها فى هذه المدارس المختلفة .

صلته بالأدب والتشريع

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البيئات الثلاث ، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية ، فقهية ونحوية . وقد لوحظ من قديم تأثر الأدب العباسى شعراً ونثراً بالفكر الفلسفى ، ويكفى أن نشير هنا بين الشعراء إلى المتنبى (٩٦٥ م) وأبى العلاء المعرى (١٠٥٠ م) اللذين اصطبغ شعرهما بالحكمة والفلسفة ، وبين الأدباء إلى أبى حيان التوحيدى (١٠١٠ م) الذى امتلأت مجالسه بالحوار والجدل الفلسفى . وقد أسهم قدامة بن جعفر (٩٤٨ م) وعبد القاهر الجرجانى (١٠٧٨ م) فى وضع البلاغة العربية ، وأقاماها على دعائم تمتّ بصلة إلى المنطق والفلسفة . وسبق لنا أن بيّنا أن علم الأصول ، وهو ضرب من مناهج البحث فى التشريع الإسلامى ، قد غذى بغذاء فلسفى (١) ، ولأمر ما عدّه مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧ م) شعبة من شعب الفلسفة الإسلامية (٢) . وعلم النحو ، وهو أثر رائع من آثار العقل العربى قد اكتسى بكساء فلسفى واضح ، وقد توسع فيه البصريون بما افترضوا من نظرية العامل ، وبما أخذوا به من قياس وعلة (٣) .

* * *

فتفلسف المسلمون إذن ، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة من طبّ وكيمياء ، وفلك ورياضة ، ونبات وحيوان . وكان فلاسفتهم علماء ، وعلماؤهم فلاسفة ، ولا حياة لفلسفة ، فى أى عصر من العصور ، بمعزل عما يجرى فى هذا العصر من بحوث وحركات علمية . وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية ، شأنها فى ذلك شأن الفلسفات القديمة والحديثة .

---

(١) *Madkour L'organon d'Aristote daus le monde arabe. Paris* 1934. *p.* 260-265.

(٢) مصطفى عبد الرازق ، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٧ .

(٣) إبراهيم مدكور ، فى **اللغة والأدب** ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤١ – ٥٣ .

حظه من الدراسة

لم تتجه الأنظار حديثاً نحو الفلسفة الإسلامية إلا فى أوائل القرن الماضى ، فقد عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخى الفلسفة ، ولكنهم لم يتعمقوا فى درسها ولم يقفوا على أصولها ، وعوّلوا خاصة على ماورد منها فى بعض المراجع اللاتينية . وفى النصف الثانى من هذا القرن بدأت حركة الاستشراق نشاطها ، وأخذت تبحث عن المخطوطات العربية . ومع هذا عوّل رينان (١٨٩٢ م) فى كتابه : « **ابن رشد والرشدية** » وهو رسالته الكبرى للحصول على درجة الدكتوراه التى نشرت لأول مرة عام ١٨٥٢، على المصادر اللاتينية أكثر مما عوّل على النصوص العربية . واقتصر اتجاه هؤلاء الباحثين فى البداية على جماعة المشائين العرب الذين ردّدَ أسماءهم المدرسيون فى القرون الوسطى ، ولم يتجهوا نحو الصوفية والمتكلمين إلا فى مرحلة تالية . والواقع أن حركة الاستشراق بدأت تؤتى أكلها فى الربع الأخير من القرن الماضى ، ومهّدت بذلك للربع الأول من القرن العشرين ، الذى يعتبر العصر الذهبى لما قام به المستشرقون من دراسات حول الفكر الفلسفى الإسلامى . فوضعت بحوث فى موضوعات معينة فى الفلسفة أو الكلام أو التصوف ، وأخرى شاملة تعرض لذلك كله أو لقدر منه ، ومنها مالم يخل من عمق وتخصص ملحوظ . وفى هذه المدة بدأت تظهر **دائرة المعارف الإسلامية** التى أحاطت بأبواب الثقافة العربية المختلفة ، والتى يعاد طبعها الآن فى ضوء ماكشف عنه من أصول قديمة ، وما أخرج من دراسات معاصرة .

وفى العقد الثالث من هذا القرن بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب فى العالم العربى ، وتوالى تأسيس الجامعات العربية عاماً بعد عام ، ولا يكاد يوجد قطر عربى ، فيما عدا إمارات الخليج ، إلا وفيه جامعة قديمة أو ناشئة . وكان لابد لهذه الجامعات أن تسهم فى الكشف عن ذخائر الفكر الإسلامى ، وأن تتعهده بالدرس والبحث ، واضطلعت من ذلك بنصيب ملحوظ فى الخمسين سنة الأخيرة ، وحول هذا التراث وضع معظم بحوث الماجستير والدكتوراه فى الجامعات العربية .

١ – التحقيق والنشر :

وتدور هذه الدراسات حول أبواب ثلاثة : كشف عن مخطوطات وتحقيقها ونشرها ، تعريف بشخصيات أو مدارس وتحليل لآراء ونظريات ، وأخيراً ترجمة من العربية أو إليها . ولا شك فى أن الكشف عن المخطوطات هو الخطوة الأولى فى سبيل إحياء التراث الإسلامى ، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ أخريات القرن الماضى ، وسرنا على نهجهم فى القرن الحالى ، وكشفوا وكشفنا معهم عن ذخائر لها وزنها . فلدينا الآن ثروة يعتدّ بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام ،

وقد كنّا بالأمس لانكاد نعثر على مؤلف واحد بالعربية لبعضهم ، وتغيرت أحكامنا عليهم أحياناً في ضوء هذا الكشف المتلاحق . فأخرج منذ عشرين عاماً ٢٥ رسالة من رسائل الكندى (٨٦٥ م) التى وقفتنا على كثير من آرائه الميتافيزيقية والسيكلوجية ، وعلى شيء من نظرياته الجغرافيـة والفلكية [١]. وتوالى فى العشرين سنة الأخيرة نشر بعض مؤلفات الفارابى (٩٥٠ م) فى الفلسفة والمنطق والسياسة والموسيقى ، الواحد تلو الآخر ، ونخص بالذكر منها « **كتاب الحروف** »[٢]، وهو أكبر مؤلفات الفارابى الفلسفية التى وصلت إلينا . واكتملت مراجعنا عن ابن سينا (١٢٧٠ م) بإخراج موسوعته الفلسفية الكبرى بأقسامها الأربعة ، ونعنى بها « **كتاب الشفاء** » الذى قضينا فى تحقيقه ونشره نحو ربع قرن أو يزيد [٣] . ولم يكن حظ فلاسفة المغرب بأقل من حظ فلاسفة المشرق ، فقد أخرج فى الخمسين سنة الأخيرة قدر غير قليل من مؤلفات ابن باجّة [٤] (١١٣٨ م) وابن رشد [٥] (١١٩٨ م) ، ونأمل أن نضيف جديداً إلى مابين أيدينا من مؤلفات ابن طفيل (١١٨٥ م) . ولم يقف الأمر عند هذا ، بل امتد إلى الأصول اليونانية التى ترجمت إلى اللغة العربية ، وبخاصة مااتصل منها بأرسطو وأفلاطون ، أو بمدرسة الإسكندرية [٦]. وقد كشف من هذا قدر لا بأس به ، ومنه ما افتقدنا أصله اليونانى . واستنت سنّة حسنة لإحياء ذكرى الأعلام وكبار المفكرين الإسلاميين ، وأخذت مصر نفسها فى هذه المناسبات بأن تنشر نصًّا أو أكثر من مؤلفات المحتفى به ، هكذا فعلت فى أبى العلاء المعرى ومن احتفى بهم بعده .

ومع كل هذا لانزال نأمل أن تضم مؤلفات كل واحد من كبار الفلاسفة الإسلاميين بعضها إلى جانب بعض ، وأن تنشر نشراً علميًّا محققاً على نحو ماصنع بالنسبة لأفلاطون وأرسطو ، أو بالنسبة للقديس أوغسطين أو القديس توما الأكوينى، وهذا ما يسمى « المجموع » (Corpus) . وحبذا لو أضيف إلى هذا المجموع ماوضع باللغة الفارسية من مؤلفات هؤلاء الفلاسفة ، أو ماترجم منها إلى اللاتينية أو إلى لغات أخرى . وتبذل اليوم جهود نحو ماترجم إلى اللاتينية من مؤلفات

---

(١) نشرها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى جزأين تحت عنوان : **رسائل الكندى الفلسفية** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٣ ، ويرجى أن يعاد نشرها .

(٢) أخرجه الدكتور محسن مهدى ، حققه ، وقدم له ، وعلق عليه ، بيروت ١٩٦٩ .

(٣) ظهر الجزء الأول من « **كتاب الشفاء** » عام ١٩٥٢ ، وتتابع البقية القليلة الباقية ، ومعظمها تحت الطبع .

(٤) نحرص على أن ننوه بجهود الدكتور ماجد فخرى الذى أحيا ما صنعه آسين بلاسيوس ، وأضاف إليه (ماجد فخرى ، **رسائل ابن باجة الإلهية** ، بيروت ١٩٦٨ ؛ ابن باجة ، **شرح السماع الطبيعى لأرسطوطاليس** ، بيروت ١٩٧٣) .

(٥) فى قمة الجهود فى هذا الباب ما قام به الأب بويج ، وبخاصة إخراجه **تفسير ما بعد الطبيعة** ، بيروت ١٩٣٨ .

(٦) أسهم فى هذه كثيرون ، وعلى رأسهم بول كراوس ، والدكتور ڤالتسر ، والدكتور عبد الرحمن بدوى .

ابن سينا (١) ، بعد أن توقفت المحاولات التى كانت ترمى إلى نشر ابن رشد اللاتينى . تلك أمنية تمنّيناها منذ ثلث قرن أو يزيد . وردّدتها جمعيات فلسفية متخصصة ، ورئى أن يبدأ فيها بمؤلفات الفارابى، على أن تضطلع بذلك هيئة خاصة متعاونة وشبه دولية . وكلنا رجاء أن يتحقق ذلك فى المستقبل القريب ، وشباب الباحثين خير من يضطلع به .

وبذلت أيضاً جهود ملحوظة فى جمع تراث المدارس الكلامية المختلفة ، وكانت الرغبة شديدة فى الكشف عن مخلفات المعتزلة الذين قضى الزمن على معظم إنتاج أوائلهم ، مع أنهم يعدّون بحق مؤسسى علم الكلام . ولم نعثر من ذلك إلا على « **كتاب الانتصار** » (٢) للخياط (٩١٣ م) ، ثم تلاه « **كتاب مقالات الإسلاميين** » الذى قدم عنهم مادة غزيرة ودقيقة ، وإن كان من وضع شيخ الأشاعرة (٣) . واهتدينا أخيراً إلى موسوعة معتزلية من وضع شيخ من شيوخ المعتزلة المتأخرين ، القاضى عبد الجبار (١٠٢٤ م) ، وهى « **المغنى** » ، ذلك الكتاب الكبير الذى يشتمل على عشرين جزءاً لم نحصل منها إلا على ١٢ ، ولم نتردد فى أن ننشرها ، برغم أنها تعتمد على مخطوط واحد فيه مافيه من خطأ ونقص . وكم نود أن تستكمل أجزاؤه الباقية ، وأن نحصل منه على مخطوطات أخرى نُعيد بها نشره فى صورة أتم وأكمل ، وبلاد اليمن التى أمدتنا بالمخطوط الأول كفيلة بأن تضيف إليه المزيد ، ونتوقع أن تكون فيها مؤلفات أخرى لمتأخرى المعتزلة . وللمدرسة الأشعرية ثروة علمية أبقى الزمن لحسن الحظ على كثير منها ، وقد أخرج فى نصف القرن الأخير قدر من مؤلفات كبار أئمتها ، وفى مقدمتهم الأشعرى (٩٤٢ م) ، والباقلانى (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين (١٠٨٥ م) ، والشهرستانى (١١٥٣ م) (٤) . والمجال هنا فسيح للغاية ، وأملنا كبير فى أن تتضافر عليه جهود شباب الباحثين ، وألا تغفل أشاعرة مابعد القرن السادس للهجرة ، وهم كثيرون . واستطعنا أن نحيى معالم المدرسة الماتريدية ، وأن ندرس إمامها أبا منصور الماتريدى (٩٤٥ م) فى ضوء ماكتب ، فقد نشر أخيراً أحد كتبه القيمّة ، وهو « **كتاب التوحيد** » (٥) . ولتلاميذه وأتباعه مؤلفات لاتزال مخطوطة ، وهى جديرة بالإحياء

---

(١) يضطلع بهذه العبء (استاذتان جليلتان ، هما مدموازيل دلڤرنى بباريس ، ومدموازيل ڤان ريت بلوڤان .

(٢) الخياط ، **كتاب الانتصار** ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٣) أبو الحسن الأشعرى ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ، حققه وقدم له ريتر ، إستانبول ١٩٢٩ ، وأعاد نشره فى القاهرة محمد محيى الدين عبد الحميد — ١٩٥٤ .

(٤) أسهم فى هذا كثيرون ، نذكر من بينهم ريتر الذى أخرج « **مقالات الإسلاميين** » ، وألفرد جيوم الذى أخرج **نهاية الإقدام فى علم الكلام** للشهرستانى ، اكسفورد ١٩٣٤ ، والأب ماكرثى الذى وقف جهوده على الأشعرى وبعض تلاميذه ، ومحمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده اللذين اشتركا فى تحقيق **التمهيد** للباقلانى ، القاهرة ١٩٤٧ ، والدكتور على النشار الذى اشترك فى إخراج جزء من **الشامل** لإمام الحرمين ، القاهرة ١٩٦٩ .

(٥) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف ، بيروت ١٩٧٠ .

والنشر ، ونعتقد أن بعضها تحت الطبع الآن . ولمتكلمي الشيعة ، على اختلاف نحلهم ، مؤلفاتهم ، وقد وقفنا على بعضها ، واعتبر قدر منها سرًّا لايذاع،وكم نود أن يكشف عن هذا السر لكي يفيد منه الدارسون والباحثون .

وبذلت جهود كذلك لإحياء التراث الصوفي ، فنشر بعض مؤلفات الصوفية الأول ، أمثال المحاسبي (٨٥٦ م) والجنيد (٩١٠ م) . وتتبع ماسنيون مؤلفات الحلاج (٩٢٢ م .) ، وألقى عليها أضواء كاشفة ، وأخرج بعضها . وحظي السهروردي وابن عربي بعناية كبيرة ، فأولع بالأول الأستاذ كوربان ، وأخرج بعض رسائله ، وسار على نهجه الدكتور محمد علي أبو ريان . وأنفق نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفي جهداً كبيراً في إحياء ذكرى الثاني ، وأخرجا بعض كتبه وبخاصة « **كتاب فصوص الحكم** »الذي حققه وقدم له وعلّق عليه أبو العلا عفيفي (١) وهانحن أولاء نتابع إخراج « **الفتوحات المكية** » ، وهي موسوعة صوفية كبرى لا تقل في بابها عن « **شفاء** » ابن سينا ، ولا عن « **مغني** » عبد الجبار ، وربما كانت أغزر مادة (٢) . وعُثر على قدر من مؤلفات ابن سبعين ، وفي مقدمتها « **بُدُّ العارف** » ، ونأمل أن ينشر قريباً (٣) .

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الفكر الفلسفي في الإسلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث العلمي ، ومما يؤسف له أن تاريخ العلم الإسلامي لم ينل بعد حظه من البحث والعناية ، ولم يفد كثيراً من قيام الجامعات العربية الحديثة . لأن كليات العلوم في هذه الجامعات شغلت بالعلم الحديث والمعاصر أكثر مما شغلت بالعلم القديم ، ولم ينل فيها تاريخ العلوم بوجه عام حظه الكافي . ورغبنا منذ زمن في أن تتدارك أقسام الفلسفة بكليات الآداب شيئاً من ذلك ، إيماناً بأن فلسفة العلوم وتاريخها يكمّلان البحث الفلسفي ويعينان عليه ، وأخذ بذلك وقتاً ما دون أن يلتزم به . واقتضت نظم التنسيق بين الكليات أحياناً أن تقصر هذه الأقسام على الحاصلين على شهادة الدراسة الثانوية أدبي ، ومن الخير أن تغذى بخريجي القسم العلمي . ولعلماء الإسلام كشوفهم وأجهزتهم ، آراؤهم ونظرياتهم ، بحوثهم ومؤلفاتهم . وقد استرعت هذه المؤلفات نظر الغرب منذ عهد مبكر ، وشغف بها بدرجة تزيد على شغفه بالفلسفة الإسلامية ، وترجم منها قدراً إلى اللغة اللاتينية . وعدا الزمان على كثير من هذه المؤلفات ، وربما احتفظت اللاتينية بما فقد أصله العربي . وما بقي منها موزع على أركان الدنيا الأربعة ، وقد عُني بعض المستشرقين منذ أخريات القرن الماضي بجمع قسط منه . ولكنه هو الآخر في حاجة ماسة إلى نشر وإحياء ، وما أجدر شباب الباحثين العلميين من العرب

---

(١) ابن عربي ، **فصوص الحكم** ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٢) ظهر حتى الآن من **الفتوحات** ثلاثة أجزاء ، والرابع تحت الطبع ، وقد اضطلع بذلك الدكتور عثمان يحيى ، وهو من القلائل الذين عاشوا مع ابن عربي طويلا ، ولعله يفكر في ترجمة الكتاب أو جزء منه إلى الفرنسية .

(٣) يعني بهذا الدكتور أبو الوفا التفتازاني الذي أخرج أخيراً بحثا قيما عن ابن سبعين بعنوان : **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** ، بيروت ١٩٧٣

والمسلمين أن يتجهوا نحو ذلك ويسهموا فيه . وحركة إحياء التراث حية ومتوثبة فى العالم العربى جميعه ، ويغذيها معهد المخطوطات العربية الذى يحاول أن يزيد ثروته من التراث العربى عاماً بعد عام .

وللنشر العلمى اليوم منهج واضح ومستقر ، وما المخطوط إلا وثيقة تاريخية ينبغى أن تعامل كما تعامل الوثائق الأخرى . فيكشف عن أصله ، ويحدد ما أمكن تاريخه ، ويُثْبت نسبه إلى صاحبه . ويحصر ماوجد منه من صور ، ويوازن بينها ، وأولاها قطعاً ما كتب بخط المؤلف ، أو ماقرئ عليه . وعلى هذا لايكتفى بمخطوط واحد ، إن كان للنص عدة مخطوطات ، وفى تعددها مايسمح بالمقارنة والموازنة . وللمحقق أن يتخذ النسخة التى تروقه أساساً ، يضيف إليه فى الهامش القراءات الأخرى . وله أن يكوّن من مجموع النسخ نصًّا مختاراً ، إلا إذا وقعت تحت يده نسخة بخط المؤلف . ومنهج النص المختار صعب ، يتطلب فقهاً باللغة ، وتمكناً من موضوع المخطوط ، وإلفاً لأسلوب المصنف . وعلى المحقق أن يكمّل الخروم ماستطاع ، وأن يرجع إلى المصادر التى يشير إليها النص . وحرصاً على الضبط والتوضيح يقسم النص إلى فقرات ، ويرقم ، وينقط ، ويشكل ، وتستخدم فيه علامات الفصل والوصل والاستفهام والتعَجب ، وتميز زيادات المحقق وإضافاته . ولا بأس من أن يشرح فى الهامش ما غمض من ألفاظ المؤلف وعباراته ، ومن المحققين من يتوسع فى ذلك أحياناً ، وهذه مسألة تقدر بحسب ظروفها . وينبغى على كل حال ألا يتخذ التحقيق وسيلة لتأليف جديد ، وألا يعدو التعليق على الأصل الذى يراد تحقيقه . ويزوّد التحقيق بفهارس كاشفة وموضحة .

هذه هى المبادئ التى نشر فى ضوئها التراث اليونانى والرومانى ، وطبقها كثير من المستشرقين على مانشروه من نصوص عربية . ولم نلتزم بها مع الأسف فيما نشرناه فى أخريات القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، واكتفينا بنشر مايقع تحت بصرنا دون تمحيص أو تحقيق ، أو بإعادة ماسبق نشره دون إشارة إلى أصله ومصدره ، وربما قام بالنشر من ليس أهلاً له ولا متخصصاً فيه . ومن حسن الحظ أن الدرس الجامعى المعاصر ضرب مثلاً صالحاً للنشر العلمى الصحيح ، ولجامعيينا تحقيقات يباهى بها ، اللهم إلا إن دفعت العجلة أحياناً إلى نشر لم يستكمل تحقيقه . وما أحوج العالم العربى فى تنافسه الملحوظ فى إحياء التراث أن يرسم للنشر خططاً واضحة ، وأن يحدّد له أولويات ، وأن توزع أبوابه بين الهيئات الناشرة تفادياً للتكرار ، ورغبة فى ضرب من التخصص .

٢ – التأليف :

وإلى جانب النشر والتحقيق ، حظى الفكر الفلسفى الإسلامى بدراسات متنوعة ، يرمى بعضها إلى إعطاء فكرة عامة ، ويهدف بعضها الآخر إلى الاستيفاء والتعمق ، فمنها ما اتسم بطابع الثقافة العامة ، ومنها ما برزت فيه السمات الأكاديمية . وأسهم فى ذلك عرب ومستعربون ، ففى أخريات

القرن الماضى وأوائل هذا القرن اضطلع الأخيرون خاصة بعبء البحث والدرس فى الفكر الإسلامى ، عالجوه فى جملته ، أو وقفوا عند بعض جوانبه . فمنهم من جمع فى بحثه بين الفلسفة والكلام والتصوف ، ومنهم من عُنى بباب واحد من هذه الأبواب . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة أحياناً ، فيقتصر الباحث على بيئة معينة كما صنع أسين بلاسيوس (١٩٤٤) الذى أولع بمفكرى الأندلس ، أو على مفكر بعينه ، كما صنع ڤاندنبرج (١٩٧٣) مع ابن رشد ، أو كوربان مع السهروردى .

ولم يلبث العرب أن أدلوا بدلوهم ، فبحثوا وألفوا ، كتبوا بالعربية كما كتبوا بلغات أجنبية . ترجموا لرجال أهملهم التاريخ ، وعرّفوا بمدارس أسهمت فى الحياة الثقافية الإسلامية ، وشرحوا نظريات وآراء لها شأنها . ومن بينهم من ارتبطت أسماؤهم بموضوعات عرفوا بها ، فلا يذكر ابن سينا مثلاً إلا ويذكر معه الأب قنواتى ، وأحمد فؤاد الاهوانى ؛ ولا الغزالى إلا ويذكر مع الأب فريد جبر ؛ ولا ابن باجه إلا ويذكر معه الدكتور ماجد فخرى ؛ ولا ابن رشد إلا ويذكر معه موريس بريج ، ومحمد يوسف مرسى ، ومحمود قاسم ؛ ولا الهيلينستية وشراح أرسطو الإسكندرانيون إلا ويذكر معهم الدكتور عبد الرحمن بدوى . ومن أعمق ما كتبوا رسائلهم التى تقدموا بها للحصول على درجة الدكتوراه ، ويكفى أن نشير إلى أمثلة من ذلك ، مرتبة على حسب تاريخ ظهورها .

1 — Jamil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris* 1926.

2 — Madkour, La *Place d'al-Fárábi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934.

3 — 'Adel 'Awwa, *L'esprit critique des Frères de la pureté*, Beyrouth 1948.

ولم تكن المدارس الكلامية أقل حظًّا من المدرسة الفلسفية . بل ربما كانت العناية بها أشد وأعظم . فكشف عن كثير من جوانبها ، ووضح أمر نشأتها وتطورها ، وترجم لكبار رجالها وشرح قدر غير قليل من آرائها ونظرياتها . وفتحت باباً فسيحاً للبحوث والرسائل الجامعية ، وأصبح لدينا زاد عن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية أغزر مما كنا نحصل عليه فى أوائل هذا القرن . ولم يقف البحث عند متكلمى السلف وأهل السنة ، بل امتد أيضاً إلى متكلمى الشيعة والخوارج . وتفرغ لها باحثون وباحثات وقفوا جلّ جهودهم عليها كمحمود الخضيرى ، والدكتور محمد البهى ، والدكتور ألبير نادر ، والدكتور على سامى النشار ، والدكتورة فوقية حسين ، والدكتور فتح الله خليف . ووضعت فيها بحوث جديرة بأن ينوه بها ، ونكتفى بأن نشير إلى خمسة منها مرتبة على حسب تاريخ ظهورها :

١ – محمد عبد الهادى أبو ريده ، **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية** ، القاهرة ١٩٤٦ . رسالة للحصول على الماجستير من جامعة القاهرة سنة ١٩٣٨ .

٢ – زهدى جار الله ، **المعتزلة** ، بيروت ١٩٤٧ ، وقد نال به رتبة أستاذ فى العلوم من الجامعة الأمريكية ببيروت .

٣ – ألبير نادر ، **فلسفة المعتزلة** ، بيروت ١٩٥٠ – ١٩٥١ ، وقد وضع أساساً باللغة الفرنسية للحصول على الدكتوراه من جامعة باريس .

٤ – حمودة غرابة ، **الأشعرى** ، القاهرة ١٩٥٣ ، وكان فى الأصل رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة كمبردج .

٥ – عبد الرحمن بدوى ، **مذاهب الإسلاميين** ، جـ ١ ، بيروت ١٩٧١ .

* * *

وحظى التصوف الإسلامى بعناية خاصة ، ولعلّه من أول مااستلفت نظر الباحثين الغربيين . فعرض له المستشرقون منذ أخريات القرن الماضى ، وشغلوا به كثيراً فى الربع الأول من هذا القرن . وحاولوا أن يربطوه بالتصوف الهندى تارة ، أو بالتصوف المسيحى تارة أخرى . وكشفوا عن كثير من خصائصه ومميزاته ، ونوهو ببعض آرائه ونظرياته . وعلى رأسهم شيخان جليلان ، هما نيكلسون (١٩٤٥) بين مستشرقى الإنجليزى ، وما ستيون (١٩٦٢) بين مستشرقى الفرنسيين . ومن تلاميذ ماستيون الأستاذ كوربان الذى وقف نشاطه على السهروردى وصلته بالفكر الفارسى المعاصر ، وأسهم فى ذلك إسهاما كبيراً .

ووقف الباحثون من العرب والمسلمين عامة إلى جانب هؤلاء المستشرقين فى الخمسين سنة الأخيرة ، فعرضوا للتصوف الإسلامى فى ماضيه وحاضره ، فى رجاله وطرقه ، فى مذاهبه ونظرياته . وظهرت فى ذلك بحوث شتى فى الهند وباكستان ، فى تركيا وإيران . وإذا وقفنا عندما كتب بالعربية ، وجدنا أنه يدور حول بحوث عامة فى التصوف وأثره وصلته بالشعر والأدب . ومن أوضح الأمثلة كتاب « **الحياة الروحية فى الإسلام** » (القاهرة ١٩٤٥) لمحمد مصطفى حلمى ، وكتاب : **التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق** (القاهرة ١٩٥٤) لزكى مبارك . وشاء المرحوم أبو العلا عفيفى أن يتوج دراسته الصوفيّه الطويلة بكتابه : **التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام** ، (القاهرة ١٩٦٣) ، وهو ولا شك قمة فى هذا الباب . ومن البحوث ما ينصب على موضوعات معينة ، مثل : **التصوف وفريد الدين العطار** (القاهرة ١٩٤٥) لعبد الوهاب عزام ؛ **وشهيدة العشق الإلهى** ، رابعة العدوية (القاهرة بلا تاريخ) للدكتور عبد الرحمن بدوى . ونلاحظ هنا مرة أخرى أن أجود ذلك كله ماكان موضوع رسالة للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه من جامعة عربية أو أجنبية ، ومن أمثلته :

١ – Afifi (A.) *The mistical Philosophy of Muhy Ad-Den Ibn 'Arabi.Cambridge* 1930.

٢ – مصطفى حلمى ، **ابن الفارض والحب الإلهى** ، القاهرة ١٩٤٥ .

٣ – أبو الوفا الغنيمى التفتازانى . **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** . بيروت ١٩٧٣ .

٣ – الترجمة :

وسيلة هامة من وسائل التبادل الثقافى ، عوّلت عليها الثقافات قديماً وحديثاً . فأخذ اليونان عن قدماء المصريين والهنود ، والعرب عن اليونان ، والمسيحيون عن المسلمين . وبين الثقافات الأوربية المعاصرة تبادل مستمر ، ولا يكاد يظهر بحث هام فى لغة من اللغات العالمية الكبرى إلا ويترجم إلى اللغات الأخرى . وقد عوّلت النهضة العربية الحديثة على الإفادة من الثقافة الأوربية ، فأخذت عن الفرنسية والإيطالية والإسبانية ، كما أخذت عن الإنجليزية والألمانية ، ولم يفتها أن تأخذ شيئاً عن الروسية . ترجمت فى الفن والأدب ، كما ترجمت فى العلم والفلسفة . ويعنينا هنا ماترجم فى الفكر الفلسفى الإسلامى إلى العربية ، أو ماترجم عنها إلى لغات أخرى . وزادنا مع الأسف فى كلا الجانبين جد ضئيل ، فلم نترجم مما ألفه الغرب فى هذا الفكر إلا القليل ، وكأنما آثرنا أن يقرأ فى لغته الأصلية ، أو كأنما فضلنا بالأحرى التأليف على الترجمة . وليس أمامنا إلا نماذج قليلة يمكن أن نشير إلى بعضها .

ففى الفلسفة ترجم عن الألمانية ، أو عنها وعن الإنجليزية كتاب

Boer (de) *Geschichte der Philosaphie un Islam*, Stuttgart 1901.

وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٠٣ . وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، وعلق عليه تعليقات وافية ، وضحت غامضة ، وتداركت مافيه من نقص . أخرجه تحت عنوان : **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** (القاهرة ١٩٣٨) ، وأعيد طبعه غير مرة ، ولا يزال مرجعاً سهلاً للبادئين .

وفى علم الكلام :

Gardet (L.) et Anawati (G.), *Introduetion* à *la thévlogie musulmane*. Paris 1948.

ترجمه صبحى الصالح والأب فريد جبر فى ثلاثة أجزاء تحت عنوان : **فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية** (بيروت ١٩٦٥ – ١٩٦٩) .

وفى التصوف :

Nicholson (R.A.), *Studies in islamic mysticism*, Cambridge 1921.

ترجمه أبو العلا عفيفى تحت عنوان : **دراسات فى التصوف الإسلامى** (القاهرة ١٩٤٧) .

وليست الترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية أحسن حظاً ، وقد اضطلع المستشرقون بشيء منها فى أخريات القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وكان لهم فى ذلك نشاط ملحوظ ، ولم تقف ترجمتهم أحياناً عند لغتهم الوطنية ، بل امتدت إلى اللغة اللاتينية لكى يصبح النص المترجم فى متناول الباحثين جميعاً . أما العرب فتنصب ترجمتهم فى الغالب على قطع وشذرات قصيرة لجئوا إليها فى بحوثهم ودراساتهم ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، ولكن هذا لايعدّ من الترجمة بمعناها

الدقيق ، وهى تلك التى تنصب على نص عربى ، فتنقله نقلاً أميناً إلى لغة أجنبية — وتعز الأمثلة فى ذلك ، ويمكن أن نذكر من بينها :

فى الفلسفة كتاب : « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى ، وترجمه إلى الفرنسية يوسف كرم وشلالا تحت عنوان :

Idées des habitants de la cité vertueuse, le Caire 1948.

وفى علم الكلام : « رسالة التوحيد »لمحمد عبده ، وترجمها إلى الفرنسية أيضاً مصطفى عبد الرازق وميشيل تحت عنوان :

Exposé de la religion musulmane, Paris 1925

ومهّدا لها بمقدمة طويلة باللغة الفرنسية ترجم فيها لمحمد عبده وشرحت آراؤه .

وفى التصوف : « المنقذ من الضلال » للغزالى وترجمه إلى الفرنسية الأب فريد جبر تحت عنوان :

Al-munqid. ad-dalal (Erreur et deliarance), Beyrouth 1959.

وقدم له بمقدمة طويلة عرض فيها لحياة الغزالى وللظروف التى أدت إلى تأليف هذا الكتاب ، ثم انتقل إلى تحليل مضمونه .وهذه الترجمة من منشورات اليونسكو التى ترمى إلى ترجمة الذخائر .

* * *

هذه صورة من الجهود التى بذلت خلال قرن أو يزيد لإحياء تراث الفكر الإسلامى ودراسته ، وهى لاشك جهود صادقة ومشجعة . وقد أدرك العرب والمسلمون واجبهم فى ذلك ، وأخذوا يؤدونه مااستطاعوا على أكمل وجه . فبذلوا مابذلوا فى سبيل جمع تراثهم الموزّع بين أركان الدنيا ، وطبّقوا على إحيائه ودرسه المناهج العلمية الحديثة . ولا يزال الطريق طويلاً ومجال البحث فسيحاً ، والأمل معقود على شباب الجامعيين من العرب والمسلمين لكى يعدّوا للأمر عدته ، فيتسلحوا باللغات الحيّة والقديمة التى تعين على الاستيعاب والكشف عن الأصول ، وتمكن من الموازنة والمقارنة ، ويستمسكوا بالمناهج العلمية السليمة فيما يحققون أو يكتبون ويؤلفون . وإنا لنرحب دائماً بكل إسهام شرقى أو غربى ، إسلامى أو مسيحى ، لأن هذا التراث — وإن يكن عزيزاً علينا — هو جزء من تراث الإنسانية جمعاء .

وسبق لنا أن عرضنا لحظ الفكر الفلسفى فى الإسلام من الدراسة ، وأشرنا إلى إسهام المستشرقين فى ذلك . ودعونا إلى متابعة السير ، ولاحظنا أنه جاء دورنا ، دور العرب والمسلمين فى أن يضطلعوا بالعبء ويحملوا الرسالة (١) . وفى ربع القرن الماضى استجاب منهم لذلك عدد غير قليل ،

(١) إبراهيم مدكور ، **فى الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٤٧ ، الطبعة الأولى ، والطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥ .

وأسهموا بنصيب ملحوظ – وكان لبعضهم إنتاج لايقل عن إنتاج كبار المستشرقين ، وحرصنا على أن ننوّه بقدر منه ليكون قدوة لشباب الباحثين . ونحن لاننكر أن من بينه ماااتسم بتحيز واضح وتعصب ملحوظ ، ومنه مافاته النقد والتمحيص ، أو ماقام على مجرد الجمع والسرد دون ربط ولا تنسيق . وكم ألححنا على أهمية المنهج العلمى السليم ، وضرورة الأخذ به ، وحاولنا أن نقدم منه نماذج يهتدى بها الباحثون . وما أجدرنا أن نعود الأجيال الصاعدة على طرائق البحث الصحيحة والمناهج القويمة .

الباب الأول

الألوهيّة

مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافزيقية وأقدمها ، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة ، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها . فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاقى ، من العالم والفيلسوف . وأساسها فكرة الألوهية ، وهى فكرة سامية بسمو موضوعها ، وتعد قطعاً من أسمى الأفكار التى وصل إليها الإنسان . وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته ، أو نظره وتأمله ، أو ماأنزل عليه من وحى وإلهام . يقول باسكال (١٦٦٢) « للاعتقاد وسائل ثلاث : العرف ، والعقل ، والإلهام »[١] . وقديماً قال أبو العلاء المعرى (٤٥٠ = ١٠٥٨) :

وما دان الفتى بحجاً ولكن يعلّمه التديّن أقربوه

فأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عمن حولهم ، ويؤمنون بما يؤمن به ذووهم ، وفى الحديث « مامن مولود إلا يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه[٢] » . وهناك نفر لايسلّم إلا بما ارتضاه عقله ، واطمأن إليه قلبه ، يبحث فى استقلال ، ويؤمن عن يقين . وقد بدّلت رسالات السماء معتقدات كانت سائدة ، وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية . وفى فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه ، عرف فيها مصدر الخير والكمال ، ومبعث الوجود والحركة ، فالله أصل الموجودات ، وعلّة العلل ، وغاية الغايات .

وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادة فى يسر وبساطة ، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها . عرضوا لها فى التاريخ القديم ، وتوسعوا فيها كل التوسع فى التاريخ المتوسط ، ولم يغفلوها فى التاريخ الحديث ، ولا تزال تشغلهم حتى اليوم . ويعنينا أن نبين هنا كيف صُورت فى العالم الإسلامى ، وإلى أى مدى تلتقى هذه الصورة مع نظائرها فى مراحل التفكير الإنسانى . فنعرض لها فى صدر الإسلام ، ولدى المدارس الفكرية الكبرى من متكلمين ، ومتصوفة ، وفلاسفة ، فى فصول متلاحقة تستوعب البحث كلّه . ولن نقف عند التفاصيل والجزئيات ، بقدر مانعنى بالخطوط الكبرى والاتجاهات الرئيسية ، وبخاصة ماقدر له نجاح من الآراء والمذاهب . وسنشير إلى آثار الدراسات الإسلامية فى الفكر المدرسى اليهودى والمسيحى ، وما يمكن أن يكون قد امتد

---

(١) Pascal, *Penseês*, éd. Brurschwigg, p. 24s

(٢) مسلم ، الصحاح ، القاهرة ١٩٥٥ رقم ٢٦٥٨ .

منها إلى التاريخ الحديث . ونحرص بوجه خاص على أن نقف عند نقطتين شغلتا الباحثين من قديم ، وهما : حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

ونلتزم فى هذا كله بما دعونا إليه منذ ثلث قرن أو يزيد ، وهو الأخذ بالمنهج التاريخى السليم الذى يعوّل على الأصول الثابتة . فيزنها بميزانها الصحيح ، وينقدها النقد النزيه ، ويحذر الوضع والاختلاق والغلو والتعصب ، والحزبية العلمية ليست أقل خطراً من الحزبية السياسية . ويحاول ما أمكن أن يربط الحياة الفكرية بالأحداث السياسية والاجتماعية ، وليس ثمة فكرة تولد فى فراغ ، بل لابد لها من ظروف تمهد لها وأسباب تدعو إليها . والأفكار الإنسانية فى تبادل مستمر ، وأخذ ورد لاينقطع ، عرف هذا قديماً ، وأكده الواقع فى التاريخ الحديث ، ولا نزال نلمسه بأيدينا فى حياتنا الحاضرة . ولا بدّ للباحث إذن أن يعوّل على المنهج المقارن ، فيوازن بين الأفكار والآراء ، ويتبين مواطن الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر ، ويدرس الفكرة فى بيئتها الخاصة . ويتتبعها فيما يمكن أن يتصل بها من بيئات أخرى . والفكرة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن نشرت أصبحت ملكاً للناس جميعاً .

الفصل الأول

صدر الإسلام

عَرَفت الجزيرة العربية فى الجاهلية ديانات مختلفة ، من مزدكية ومانوية ، ويهودية ونصرانية[1] فظهرت المزدكية فى تميم ، وقامت مستعمرات يهودية فى أنحاء مختلفة ، مثل تيماء ، وخيبر ، ووادى القرى ، ويثرب بوجه خاص ، وظهرت النصرانية فى غسّان ، وكان لنصارى نجران شأن قبيل الإسلام ، وعلى رأسهم قسّ بن ساعدة الإيادى (٦٠٠ م .) الذى يعد من حكماء العرب فى الجاهلية . ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام ، وهى نصب وتماثيل لايقربها إلا المطهرون ، يحجون إليها ، ويسجدون لها ، ويقدمون الذبائح والقرابين . لكل قبيلة صنمها ، وقد تشترك عدة قبائل فى صنم واحد ، ومنها ماقدّسه العرب جميعاً كمناة الذى كان على ساحل البحر بين مكة والمدينة (٢) . وترمز كلها فيما يظهر للعظمة والعزة ، عبدت لذاتها ، أو اتخذت واسطة لقوى خفية . فكان العرب يقولون بتعدّد الآلهة ، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية ، مجسمة ومشخصة . يلجئون إلى آلهة من صنع أيديهم ، فيطلبون منها الخير والبركة ، ويسألونها المعونة والنصرة فى الشدائد والحروب .

الدعوة الإسلامية :

تقوم دعوة الإسلام أساساً على التوحيد وإنكار تعدّد الآلهة ، « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (الأنبياء / ٢٢) ، « وهو الذى فى السماء إلهٌ وفى الأرض إله » (الزخرف / ٤٨) . ويوم أن فتح النبى مكة ، أمر بهدم الأصنام جميعها ، وحرص عمر على قطع شجرة البيعة خشية أن يقدّسها الناس . ويغدق القرآن على البارئ جلّ شأنه أوصافاً فيها ما فيها من معانى الجلال والعظمة ، والقدرة والكمال ، والعطف والرحمة . « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » (الحديد / ٣) ، « هو الخالق البارئ المصوِّر » (الحشر / ٢٤) ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك / ١٤) . ومن هذه الصفات استمدت أسماء الله الحسنى ، وتبلغ ٩٩ ، وقد يزاد عليها غيرها ، وترمز كلها للجلال والكمال . قدست كل التقديس ،

---

(١) المقدسى ، **البدء والتاريخ** ، القاهرة ١٩٠٧ ، حـ ٤ ، ص ٣١ .

(٢) الكلبى ، **كتاب الأصنام** ، القاهرة ١٩٢٤ ، ص ١٣ .

وكانت وسيلة للتقرب والدعاء . « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » (الأعراف / ١٨٠) . وهى دون نزاع الدعامة الأولى لمشكلة الصفات التى تمثل القسم الأكبر من أقسام علم الكلام الثلاثة ، وهى الإلهيات ، والنبوات ، والسمعيات . وفى القرآن أيضاً مايوهم التشبيه والتجسيم ، « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) ، « وسع كرسيه السموات والأرض » (البقرة / ٢٥٥) ، « يد الله فوق أيديهم » (الفتح / ١٠) . وفى هذا مافتح باباً لأسئلة وأجوبة ، وأخذ ورد ، وتأويل أو تفويض ؛ ففى تعاليم الإسلام مادة كافية لفلسفة إلهية نمت وتعقّدت على مر الزمن .

* * *

وقد تقبل المسلمون الأول كل هذا فى خشوع وتسْليم ، ودون بحث أو تحليل . ولِمَ يبحثون ويحللون وحلاوة الإيمان تملأ قلوبهم ، وصفاء العقيدة يغنيهم عن التحْليل والتعليل ؟ وكثيراً مااستنكروا سؤال السائلين ، واستشكال المستشكلين ، والواقع أن عقيدة الإسلام يسيرة كل اليسر ، بسيطة كل البساطة ، فهى لاتطلب من معتنقيها إلا أن يؤمنوا بأن الله واحد ، وأن محمداً رسوله . ومضوا على ذلك نحو جيلين أو يزيد ، فلم تكن مشكلة الألوهية من المشاكل الأولى التى استوقفتهم ، برغم من اعتنقوا الإسلام من أصحاب الديانات السابقة ، لأنها لاتتصل عن قرب بالأحداث الجارية . وبعكس هذا شغل المسلمون منذ عهد مبكر بموضوع مرتكب الكبيرة ، والجبر والاختيار ، والإمامة والخلافة ، لأنها من السياسة فى الصميم ، وترتبط ارتباطاً كبيراً بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث .

التيارات الأجنبية :

لم يبق الأمر على هذا النحو طويلاً ، بل أخذ الاختلاط والاتصال يفعل فعله . وسرت إلى العالم الإسلامى تيارات فكرية مختلفة ، بين شرقية وغربية ، وفى مقدمتها التيار الفارسى الهندى ، وكان لها شأنها فى المشكلة التى نُعَالجها . وفى درس الحياة الفكرية فى الإسلام ربما شغلتنا التيارات الغربية عن التيارات الشرقية ، مع أن هذه أقرب وألصق ، وأنفذ وأسرع . وقد سبق للفرس من زردشتية ومانوية ومزدكية أن عرضوا لفكرة الألوهية ، وقالوا بثنائية النور والظلمة ، وتقابل الخير والشر . وفتح المسلمون بلاد فارس منذ عهد مبكر ، واعتنق أَهْلُها الإسلام ، وحملوا معهم ماحملوا من آراء وأفكار ، ولم تلبث أن انتشرت فى أخريات القرن الأول للهجرة . وكان لبعض رجالهم شأن لدى الخلفاء ، كابن المقفع (١٠٨ = ٧٢٧) عند الأمويين ، والبرامكة عند العباسيين . وصادفت تعاليمهم هوى لدى بعض رجال القرن الثانى للهجرة ، أمثال الجعد

---

(١) البيهقى ، **الأسماء والصفات** ، القاهرة بدون تاريخ ، مطبعة السعادة ، ص ٣ – ٥ .

ابن درهم[١] (١١٦ = ٧٣٥) ، وصالح بن عبد القدوس (١٢٦ = ٧٤٣) ، وبشار بن برد (١٦٩ = ٧٨٤) الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل ، ورموا بالإلحاد والزندقة . وكان لحركتهم هذه يد فى نشاط المعتزلة الذين اضطلعوا بمعارضتهم والرد عليهم[٢] .

واعتنق الإسلام أيضاً عدد غير قليل من يهود الجزيرة ، ومن لم يسلم حَظِى بتسامح دينى كريم إن فى الجزيرة أو خارجها . واختلط هؤلاء الكتابيون بالمسلمين ، وعاشوا معهم جنباً إلى جنب ، وتولّوا بعض المناصب الكبرى . وتدارسوا العلوم الإسلامية ، وتبحّروا فيها كما صنع وهب بن منبة (١١٣ = ٧٣٢) . وعُنوا خاصة بأخبار الرسل واليوم الآخر ، والسمعيات بوجه عام ، وهذا باب فسيح من أبواب الإسرائيليات ، وضعوا فيه ماوضعُوا من قصص وأحاديث . واليهودية ديانة موحّدة كالإسلام ، تقول بإله قادر ، خالق ، منزه عن الحوادث ، وفى التوراة أوصاف كثيرة له ، منها مايؤذن بالتشبيه والتجسيم . وغلت فى ذلك بعض الطوائف اليهودية ، وانتقلت عدواها إلى العالم الإسلامى ، وشُبه المجسمة من المسلمين باليهود[٣] . وفى العقد الخامس من القرن الأول للهجرة قال عبد الله بن سبأ اليهودى بتأليه على ، ووضع بذرة من بذور الشقاق بين المسلمين ، وجاراه غلاة الشيعة فى ذلك[٤] .

وفتح المسلمون بلاداً سادت فيها الديانة النصرانية ، كالشام ، ومصر ، وبلاد المغرب ، واعتنق كل أهلها الإسلام ، وامتزجوا فى الحياة الجديدة امتزاجاً تامًّا . وكان للمسيحيين مشاكلهم اللاهوتية ، وفى مقدمتها البحث فى طبيعة المسيح ، الذى ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية ، أهمها فى الشرق ثلاث : ١ – الملكانية فى الشام والمغرب ، وهى أقدمها ، وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة ، هى « الأب والابن والروح والقدس » ، وكلها أزلية قديمة . ٢ – النسطورية فى الموصل والعراق وفارس ، وكانت تقول بطبيعتين متميزتين ، إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية ؛ والمسيح إنسان أو ولد إنساناً ، ثم حدثت « النعمة الإهلية » ، واتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى اتصالا أوثق من اتصاله بالأنبياء الآخرين . ٣ – اليعقوبية فى مصر والنوبة والحبشة ، وكانت تقول بطبيعة واحدة ، وتذهب إلى أن اللاهوت والناسوت اتحدا فى شخص المسيح الإله ، فهو جوهر واحد ، وأقنوم واحد يجمع بين حقيقتين إحداهما إلهية والأخرى إنسانية[٥] . وكان

(١) عدّه الذهبى خطأً بين التابعين ، **ميزان الاعتدال** ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٩٩ .

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٤٤٢ – ٤٧٣ ، الشهرستانى ، **الملل والنحل** ، لندن ١٨٤٦ ، ص ١٧٩ – ١٩٣ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ١٦٢ – ١٧١ .

(٤) سواء أكان عبد الله هذا حقيقة أم خرافة ، فإن أراء نسبت إليه فعلت فعلها فى العالم الإسلامى ، كا لقول « برجعة » على أسوة برجعة « إلياس » التى قال بها اليهود من قبل ، وأضحت فكرة الرجعة إحدى عقائد كثير من الشيعة الإمامية .

(٥) **المصدر السابق** ، ص ١٧٢ – ١٧٨

جدل هذه الطوائف عميقاً ودقيقاً ، واستعانوا فيه بمنطق اليونان وفلسفتهم . وانتقلت آراؤهم إلى العالم الإسلامى ، وكانت موضع أخذٍ وردّ منذ عهد مبكر [١] . ويكفى أن نشير إلى القديس يوحنا أو يحيى الدمشقى (١٢٧ = ٧٤٩) الذى نشأ فى بلاط الأمويين ، ودخل فى جدل مع المسلمين حول الجبر والاختيار . وتلاه مسيحيون آخرون من نساطرة ويعاقبة اتصلوا بالدولة العباسية ، وأسهموا فى نقل الثقافة السوريانية واليونانية إلى اللغة العربية ، وكانت لهم دراسات فى الإلهيات ، ونذكر من بينهم تيودور أبو قُرّه (٢٠٤ = ٨٢٠) ويحيى بن عدى (٣٦٩ = ٩٧٤) .

لا شك فى أن مدرسة الإسكندرية كانت همزة وصل بين الشرق والغرب ، ربطت الثقافة اليونانية بالفكر الشرقى [٢] . وازدادت هذه الصلة وثوقاً يوم أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا سنة ٥٢٩ ميلادية ، ورحل عنها عدد من أساتذتها إلى المدارس الشرقية فى الرُّها ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت هذه المدارس دينية وفلسفية ، تعنى بالعلوم اليونانية ، وتلائم بين الفلسفة والدين . وقد احتفظت بقدر من التراث اليونانى ، وبلغته إلى العالم الإسلامى عن طريق السماع والرواية أو عن طريق بعض الملخصّات السريانية [٣] . وفى هذا مايفسر لنا كيف عرف المسلمون بعض الأفكار اليونانية فى أخريات القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثانى قبل أن تبدأ حركتهم الكبرى فى الترجمة ، ومن هذه الأفكار مايتصل بمشكلة الألوهية . ولم يقنع المسلمون بتلك الشذرات المتفرقة ، وأبوْا إلا أن ينقلوا إلى لغتهم كل ماوجدوا من التراث اليونانى . وعُنوا بالمؤلفات اللاهوتية ، فترجموا « **طيماوس** » لأفلاطون [٤] ، وكتاب « **الميتافيزيقا** » ، أو « **كتاب الحروف** » كما يسمونه ، لأرسطو ، وجزءاً من « **تاسوعات** » أفلوطين ، الذى نسب خطأً إلى أرسطو تحت اسم « **كتاب الربوبية** » [٥] . ولم يفتهم أن يترجموا ما وجدوا من شروح وتعليقات على هذه الكتب .

* * *

فهناك تيارات فكرية مختلفة ذات صلة بمشكلة الألوهية سرت إلى العالم الإسلامى ، بدأت هزيلة ومستترة ، ثم قويت وكشفت عن نفسها . ونُخطئ كل الخطأ إن زعمنا أن المسلمين لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم أخذوا بها ، فقد فكّروا قبل كل شىء على طريقتهم وفى ضوء ظروفهم الخاصة . ووقفوا على الشبه التى أُثيرت فى جوهم ، وحاولوا حلها بأنفسهم مستعينين أحياناً بحلول سابقة لمشاكل شبيهة بمشاكلهم ، ولكنهم تخيروا منها ماارتضوه فقط ، وابتكروا أحياناً حلولاً

---

(١) من أهم مراجع هذا الجدل **التمهيد** للباقلانى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٧٥ – ١٠٣ ، **الفصل فى الملل والنحل** لابن حزم ، القاهرة ١٨٩٩ ، حـ ١ ، ص ٤٣ – ٦٨ ؛ **الملل والنحل** للشهرستانى ، ص ١٧١ – ١٧٨ .

(٢) Meyerhof, *Von Alexamdrin nach Bagdad,* Berlin 1930.

(٣) Baumstarh, *Geschichte der syrichen Leteratur,* Bon 1922.

(٤) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٣٤٤ .

(٥) **المصدر السابق** ، ص ٣٥٢ .

لم يسبقوا إليها . وقد بيّنا من قبل أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وأن فيها أصالة وابتكاراً . وأشرنا إلى أن هذه الفلسفة ليست مقصورة على ماقال به المشاءون العرب ، بل ينبغى تتبعها فى المدارس الكلامية والصوفية ، ولدى بعض فرق الإسماعيلية .

صداها :

لم يكن بدّ من أن يؤتى الاتصال الفكرى بين المسلمين ثماره ، وأن تظهر فى العالم الإسلامى مشاكل لم تكن معروفة من قبل . ولم تثر مشكلة الألوهية إلا فى أخريات القرن الأول للهجرة ، وعلى أيدى رجال من بيئات مختلفة . ونكتفى بأن نشير إلى اثنين منهم عاشا معاً فى عهد الدولة الأموية ، ولم يتفقا مع خلفائها فى الرأى ، فعُذِّبا وقُتلا ، تعاصرا واتصلا ، والتقيا فى كثير من آرائهما . وتشاء الصدف أن يكونا معاً قد ولدا فى خراسان ، حيث الثقافة الفارسية الهندية وما اختلط بها من ثقافة يونانية ، ونعنى بهما الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان .

الجعد بن درهم (١١٧ = ٧٣٥) ، نشأ فى خراسان ، وقد أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالتعاليم المزدكية والمانوية [١] . ورحل إلى دمشق ، وأقام فيها زمناً ، ووقف قطعاً على ذلك الحوار الذى كان يدور بين المسلمين والمسيحيين حول الجبر والاختيار ، وخَلْق « اللوجوس » أو « الكلمة » الذى مهد فى الغالب للقول بخلق القرآن . ثم انتقل إلى الكوفة ، وهناك لقى الجهم بن صفوان .

وتعزى إليه أوليات قد لا يكون من اليسير إثباتها ، فيقال إنه أول من تكلم فى الصفات بين المسلمين ، أنكرها جملة ليصون وحدة الله تعالى[٢] . ويقال إنه أول من قال بخلق القرآن ، تمشياً مع فكرة إنكار الصفات[٣] . وهو أيضاً أول من لجأ إلى التأويل العقلى ، ليفسر النصوص الدينية تفسيراً مقبولاً . فكان يقول : « ما كلَّم الله موسى تكليما » ، أى لم يكلمه بكلام قديم ، وإنما كلمه بكلام حادث[٤] . وأخيراً هو بهذا كله أول معطل ، والتعطيل فى عرف المتكلمين إلغاء الصفات القائمة بذات البارئ جل شأنه .

الجهم بن صفوان (١٢٧ = ٧٤٥) ، خراسانى آخر أعظم شهرة وأشد أثراً . نشأ فى سمرقند ، وقضى زمناً فى تِرْمِذ ، ثم رحل إلى الكوفة حيث لقى زميله الجعد بن درهم . وانتقل أخيراً إلى بلخ ، ولقى فيها مفسراً مشهوراً هو مقاتل بن سليمان (١٥٠ = ٧٦٧) ، الذى استمسك ببعض الإسرائيليات ، وكان مشبهاً . وعلى عكس هذا كان الجهم ينفى التشبيه نفياً باتاً ، ولم يلبثا أن

---

(١) ص ٢٥ .

(٢) ابن الأثير **الكامل فى التاريخ** ، ليدن ١٨٧٦ ، حـ ٥ ، ص ١٠٤ .

(٣) **المصدر السابق** ، حـ ٥ ، ص ١٧١ .

(٤) ابن نباتة ، **سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون** ، القاهرة ١٨٦١ ، ص ٧٦ .

اختلفا ، واضطر الجهم أن يعودَ إلى ترمذ (١) ، وبقى بها إلى أن خرج فى حرب ضد الأمويين وقتل (٢) .

ولقد كوّن فى مشكلة الألوهية آراء لا تخلو من عمق ودقة ، وهى أغزر قطعاً مما قال به الجعد . بيد أنه يجدر بنا أن نتحرى ماينسب إليه ، ونعوّل فيه بوجه خاص على المصادر الأولى **كمقالات الإسلاميين** للأشعرى . لأنه كثيراً ما يُخْلَطُ بينه وبين المعتزلة ، وهذا خلط وقع فيه ابن تيمية نفسه (٧٢٨ = ١٣٢٨) ، وهو من نعرف سعة فى الاطلاع ودقة فى البحث ، على أن اسم الجهمية قد أطلقه الحنابلة على المعتزلة منذ القرن الثالث الهجرى . وقد يعزى إليه ما قال به بعض أتباعه المتأخرين ، وقُدِّر للجهمية أن تعمر بعده نحو ثلاثة قرون . وكان يرى أن الله ذات فقط ، ولا يسمى شيئاً ، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل ، وفى ذلك تشبيه له بالحوادث (٣) . ووقف من الصفات موقفاً وسطاً ، يثبت منها قدراً وينفى آخر ، يقول : « لاأصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشىء ، وموجود ، وحى ، وعالم ، ومريد . . . ، وأصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، ومحيى ، ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » (٤) . وكان يرى أن علم الله حادث ، يتجدد بتجدد الحوادث ، فيعْلم الشيء عند حدوثه ، وليس علمه فى محل (٥) . وكل ذلك لينفى طروء الحدوث والتغير على البارئ جل شأنه . وتمشياً مع منطقه هذا قال بخلق القرآن ، لأن الكلام كالعلم صفة حادثة ، ولا يتردد – كما صنع الجعد من قبل – فى أن يؤول قوله تعالى : « وكلّم الله موسى تكليما » (٦) (النساء / ١٦٤) ، ونفى أيضاً عن الله الزمان والمكان والجسمية والرؤية بالأبصار ، وحاول أن يؤول الآيات التى تؤذن بشىء من ذلك (٧) . وخاض معركة – كانت فيما يظهر عنيفة – مع الحشوية والمشبهة ، وعلى رأسهم معاصره مقاتل بن سليمان ، ودار بينهم جدل سجل فى كتب خاصة لم يصل إلينا شىء منها ، وإن لم يفت المؤرخين أن يشيروا إليها (٨) .

حكم وتقدير :

يبدو مما تقدم أن الجعد والجهم حاولا منذ عهد مبكر أن يفلسفا فكرة الألوهية ، وقامت فلسفتهما على أساس واضح من التوحيد والتنزيه . فجهدا فى أن يبعدا عن الله كل مايؤذن بالتعدد ،

---

(١) جمال الدين القاسمى ، **تاريخ الجهمية والمعتزلة** ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن الأثير ، **الكامل** ، حـ ٥ ، ص ١٢٧ .

(٣) الأسرى ، **مقالات الإسلاميين** ، إستانبول ١٩٢٩ ، حـ ١ ، ص ١٨١ .

(٤) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٩٩ .

(٥) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ٢ ، ص ٤٩٤ ؛ الشهرستانى ، **الملل والنحل** ، ص ٦٠ .

(٦) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ٢ ، ص ٥٨٩ ؛ الشهرستانى ، **ملل** ، ص ٦١ .

(٧) **المصدر السابق** .

(٨) الملطى ، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** ، القاهرة ١٩٤٩ .

وأنكرا الصفات التى قد تُفيد شيئاً غير الموصوف . وغلا الجهم فى ذلك إلى حد أنه أنكر صفة الوجود ، لأنها من صفات الحوادث ، وهذا ولا شك غلوّ أدى إلى عكس المراد . ونزها معاً البارئ جلّ شأنه عن كل ماله شائبة الحدوث والتغير .

وهذه فلسفة جريئة تتعارض مع النصوص الدينية ، ولا تتلاءم مع حرية الإيمان فى صدر الإسلام . وكان لهـا أثرها فيمن حولها من محافظين ومجدّدين . فحمل السلف عليها حملة عنيفة ، ورموا الرجلين بالكفر والزندقة . واستمرت هذه الحملة إلى عهد ابن تيمية الذى خلط — كما أشرنا — بين الجهمية والمعتزلة . وأخذ المفكرون الأحرار بقدر منها ، ورفضوا مالا يقرّه العقل ، ومالا يتفق مع جلال الله وكماله . وقد عاصر الجعد والجهم واصل بن عطاء (١٣٠ = ٨٤٨) وعمرو بن عبيد (١٤٤ = ٧٦٢) مؤسسى جماعة المعتزلة ، وسرت إليهما أفكارهما ، وكان لهما شأن فى نشأة هذه الجماعة . ولا نزاع فى أن هناك وجوه شبه بين آراء الجهم وآراء بعض المعتزلة ، ولكن هذا لايؤدى إلى الخلط بينهم . ومهما يكن من أمر فالجهم وزميله يعدان واضعى دعائم الفلسفة الإلهية فى الإسلام ، قالا بآراء قدر لها أن تثير جدلاً طويلاً لدى المفكرين اللاحقين من متكلمين وفلاسفة .

الفصل الثانى

السلفيون

لم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة ، بل مرّ بأدوار مختلفة ، وتصعد نشأته إلى النصْف الثانى من القرن الأول للهجرة . بدأ فى صورة مشاكل متفرقة أملتها ظروف خاصة ، ثم أخذ فى تنسيقها وتنظيمها إلى أن أضحت فى أوائل القرن الثالث علماً له منهجه وموضوعه . وتعتبر الفرق الدينية المهد الأول لهذا العلم ، وهى تقوم فى أغلبها على أساس سياسى – فقد كانت الخلافة أهم مسألة اشتدّ فيها الخلاف ، وتكوّن حولها أهم الفرق ، من خوارج ، وشيعة ، ومرجئة . وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث فى أصول الدين ، وأصبح فى كل فرقة متكلموها . وانضمت إليها فرق أخرى كان هدفها الأول البحث والدراسة ، ومعالجة المشـــاكل الدينية . ونستطيع أن نقرر أن هناك جماعات ثلاثاً أسهمت إسهاماً كبيراً فى تكوين علم الكلام ، وهى : السلف ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ويعنينا أن نبين موقفها من مشكلة الألوهية .

ونحب أن نلاحظ أن علم الكلام ، شأنه شأن الدراسات الأخرى ، نشأ فى البيئة الإسلامية ، وتأثر بمختلف ظروفها وأحداثها . ومن الخطأ أن نقطع بأنه لم تسر إليه عدوى الأفكار التى سرت إلى العالم الإسلامى ، وقد حاول بعض الباحثين الشرقيين والمستشرقين أن يربطوا آراء وأفكاراً كلامية بأشباهٍ لها ونظائر فى الأديان والمذاهب الشرقية ، أو فى الفلسفات الغربية . ولهم فى ذلك أبحاث تصعد إلى أخريات القرن الماضى ، وتمتد إلى اليوم ، وهى لاتخلو من عمق ودقة . وتحاول بوجه خاص أن تبين ماكان لعلم اللاهوت المسيحى أو للفلسفة اليونانية من أثر فى الدراسات الكلامية ، ولن نقف عند شىء من هذا إلا ماله صلة بمشكلة الألوهية . وفى كل علم فروض يبنى عليها ، وقيمة الفرض العلمى فى أن يطابق الواقع ، أو أن تؤيده النصوص والوثائق التاريخية .

أوائلهم :

يراد بالسلفيين من يأخذون بالمأثور ، ويؤثرون الرواية على الدراية ، والنقل على العقل . ويسمون أهل السنّة والجماعة ، لأنهم يرون مسلكهم الأصل ، وما عداه خروج عليه . وكان المسلمون فى الصدر الأول سلفيين جميعاً ، لايأخذون فى الأصول والفروع إلا بما ورد فى الكتاب والسنّة . آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل ، وفهموا الآيات القرآنية فهماً مجملاً على حسب ظاهرها .

فهم لا يؤولون ولا يشبهون ، بل ينزهون ويفوضون ، سئل ربيعة الرأى (١٣٥ = ٧٥٣) عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه / ٥) ، كيف استوى ؟ فقال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق » . وسئل تلميذه مالك بن أنس (١٧٨ = ٧٩٥) السؤال نفسه ، فأجاب إجابة مشابهة ، وقال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء ، سلك هذا المسلك عدد كبير من المسلمين ، وعُدُّوا سلفيين ، وإن باعدت بينهم وبين الصدر الأول قرون طويلة . فابن تيمية مثلاً ، وهو من رجال القرن الثامن الهجرى - سلفى ، كالحسن البصرى (١١٠ = ٧٢٩) وهو من رجال القرن الأول . ولا يزال بين المسلمين المعاصرين من يؤثر الاتجاه السلفى ، ويعد نفسه من السلفيين .

وبين السلفيين الأول عبد الله بن عباس (٦٨ = ٦٨٨) ، وعبد الله بن عمر (٧٤ = ٦٩٤) ، وعمر بن عبد العزيز (١٠١ = ٧٢٠) ، والزهرى (١٢٤ = ٧٤٢) ، وجعفر الصادق (١٤٨ = ٧٦٥) . ولهم شأن فى نشأة العلوم الدينية ، ولكنهم إلى التشريع والحديث والتفسير أقرب . والأئمة الأربعة من السلف ولا شك ، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية ينبغى أن تؤخذ فى شىء من التحفّظ . فأبو حنيفة (١٥٠ = ٧٦٧) ، وقد عُدَّ الحدّ الأعلى للماتريدية ، أُجرى على لسانه ماهو فى الغالب من صنع قرون متأخرة . والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام ، وينفّرون من الاشتغال به . ومع هذا ينسب إلى مالك (١٧٩ = ٧٩٥) « رسالة فى الردّ على القدرية » وإلى الشافعى (٢٠٤ = ٨٢٠) آراء تتصل بمشكلة الألوهية . ولابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) « رسالة فى الردّ على الجهمية » تردّد شيئاً مما قال به السلف ، وقد يسند إليه أتباعه مالم يقل به . والحق أن الأربعة فقهاء ومشرعون قبل أن يكونوا جدليين ومتكلمين .

وتتلخص عقيدة السلفيين فى أن الله واحد ، فرد صمد ، لاإله غيره ، ولا معبود سواه ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً . هو حىّ ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم . والقرآن كلام الله ، وهو غير مخلوق . ولله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدى ، ويُرَى بالأبصار يوم القيامة [١] . فهم صفاتية يثبتون صفات الله وأسماءه الحسنى كما وردت ، وينكرون التعطيل والمعطلين .

* * *

وهذه عقيدة تأخذ الأمور على ظاهرها ، وتصورها بصورة مألوفة من البشر ، مع الاستمساك بالتنزيه ومخالفة الحوادث . فلا فلسفة فيها ولا تعقيد ، وهى دون نزاع تلائم العامة ، وتقدّم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد . أما تلك الصورة الفلسفية التى ظهرت فى المدارس الأخرى فهى أنسب للخاصة ، وهى التى دفعت الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) إلى القول « بإلجام العوام عن الكلام » ،

---

(١) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

و « بالاقتصاد فى الاعتقاد » . إلا أنها فى نزعتها الظاهرية تؤذن بشىء من التشبيه ، وتفسح المجال للمشبهة من حشويّة وشيعة أفسدوا الإسلام بما أدخلوا فيه من إسرائيليات ، وما وضعوا من أحاديث[١]. وتؤذن كذلك بالتجسيم الذى قال به الكرَّامية ، وأظهروا الألوهية فى صورة مادية منكرة [٢] .

وكم بذل السلفيون من جهد فى الرد على خُصُومهم ومعارضيهم من جهمية ومعتزلة ورافضة وفلاسفة ، وأبلوا فى ذلك بلاءً حسناً . ولم يشعروا بحاجة ماسة إلى إثبات وجود البارئ جلّ شأنه ، ففى القرآن آيات بيّنات تملأ القلوب يقيناً ، وتزيد النفوس طمأنينة . « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات / ٢١ — ٢٢) ، « تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » (الفرقان / ٦١) ، « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها ، وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » (يس / ٣٣) . على أن السلفيين لم يسلموا من بعض المؤثرات الفلسفية ، فأخذوا يفرّقون بين الصفة والموصوف ، والاسم والمسمى ، وصفات الذات وصفات الأفعال ، والكلام النفسى والكلام المتعلق بالأمر والنهى . ويكفى أن نشير إلى ثلاثة من أكبر ممثليهم فى عصور مختلفة ، وهم : عبد الله بن كلاب ، وابن حزم ، وابن تيمية .

ابن كلّاب (٢٤٠ = ٨٤٢) ، هو أوّل سلفىّ حاول نوعاً أن يفلسف فكرة الألوهية . عاصر كبار المعتزلة ، وناظرهم ، وبخاصة أبو الهذيل العلاّف (٢٣٤ = ٨٤٩) الذى توسع فى هذه الفلسفة . وليس بغريب أن يأخذ عنهم ، ويأخذوا عنه . عرف له الأشعرى (٣٢٤ = ٩٣٥) منزلته ، وعرض فى **مقالات الإسلاميين** لآرائه فى عدة مواضع [٣] ، وقد تأثر هو نفسه بقدر منها . وكان يرى أن الاسم غير المسمى ، والصفة غير الموصوف ، فالصفة غير الذات ، لأنها إنما تقوم بها فى حين أن الذات تقوم بنفسها . وصفات الله هى أسماؤه ، « وهى ليست هو ، ولا غيره [٤] » . تعبير سيصادف نجاحاً لدى الأشعرى ، وإن كان لايحل إشكالاً ، وهو على كل حال رد على الجهمية الذين كانوا يقولون إن صفات الله غيره [٥] . ولا يقرّ ابن كلاب إلا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعْل لأنها تؤذن بالحدوث . وكلام الله فى رأيه قديم ، والقرآن منزل غير مخلوق[٦] . وقد شهد ابن كلاب محنة خلق القرآن ، وكان لابد له أن يقف إلى جانب أحمد بن حنبل والسلفيين جميعاً .

ابن حزم الأندلسى (٤٥٦ = ١٠٦٤) : أحد أولئك المفكرين الغزيرى الثقافة المتعَدّدى

---

(١) الشهرستانى ، الملل ، ص ٧٥ — ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ — ٨٥ .

(٣) الأشعرى ، **مقالات** ، جـ ٢ ، فهرس ، ص ٣١ .

(٤) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٦ — ٥٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٢٩٨ .

(٦) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٤ — ٥٨٥ .

ألوان النشاط ، كان أديباً ومؤرخاً ، محدِّثاً ومفسراً ، فقيهاً ومتكلماً . وبرغم ميوله السلفيّة كان من أنصار الحسّ والتجربة ، يعوّل على الملاحظة ويعتدّ بالتجربة [١]. وكان نقّادةً قوى الحجة ، ينفذ إلى نقط الضعف ، ويعرف كيف يفحم الخصوم . امتدّ نقده إلى أرسطو بين اليونان ، وإلى أبى حنيفة والأشعرى بين المسلمين ، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا وناقشها الحساب . أخذ بالمذهب الظاهرى ، وطبّقه على الفروع والأصول . يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسيّة ، وهنا لامناص من التأويل [٢]. فهو لايرفض التأويل جملة كما صنع أغلب السلفيين ، ويسلك فيه مسلكاً خاصاً ، فيؤول مثلا قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » (الرحمن / ٢٧) بأن المراد بالوجه ذات الله .

ويرى فيما يتعلق بمشكلة الألوهيّة أن الله « ليس جرماً ولا جوهراً ولا عرضاً ولا عدداً ، ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ، ولا متحركاً ولا ساكناً ، . . . لا إله غيره ، واحد لا واحد فى العالم سواه ، مخترع للموجودات كلّها دونه ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه [٣] » . ويلحظ فى هذا التصوير شىء من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم . ولم ترقه فى الجملة مشكلة الصفات التى أثارتها المدارس الكلامية السابقة ، دون أن يكون لها سند من كتاب أوسنّة ، فإن القرآن والحديث لم ينصا على لفظ الصفات ، ولم يبيّنا أن لله صفة أوصفات [٤] . وكل مافى الأمر أن هناك نصوصاً تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته . وينبغى أن نسلّم بها كما هى [٥]. ونسلّم أيضاً بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التى نرى بها الأشياء فى الدنيا . والقرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز ، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ليكون من المنذرين [٦] . ويعرض للقضية التى قال بها ابن كلاب من قبل ، وتبعه فيها الأشعرى ، وهى أن علم الله ليس هو ولا غيره ، فيرفضها ملاحظاً أنها لاتقدم فى الأمر شيئاً . والحقيقة أن الله عالم ، وأن علمه متقدم على وجود الأشياء [٧] .

ابن تيمية (٧٢٩ = ١٣٢٩) : سلفىّ غال فى سلفيته ، بحيث لا يدع للعقل مجالاً فسيحاً كان تقياً ورعاً زاهداً فى متاع الدنيا ، وبطلاً شجاعاً فى القول والعمل ، لايبالى بخصومة الآراء التى لايرتضيها ، ولم يتردّد فى أن يحمل السيف فى وجه التتار ، وهم أكبر قوة تصدّت للإسلام

---

(١) ابن حزم ، **الفصل** ، حـ ١ ، ص ٥ ؛ حـ ٣ ، ص ١٠٧ – ١٠٨ .
(٢) **المصدر السابق** ، حـ ٣ ، ص ١٥٢ .
(٣) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ١٨ .
(٤) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ١٢٠ .
(٥) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ١٤٠ .
(٦) **المصدر السابق** ، حـ ٣ ، ص ٧ .
(٧) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ١٢٦ – ١٣٠ .

والمسلمين فى عهده . ويُلاَحظ أنه يلتقى مع ابن حزم فى عدة أمور : تبحر فى العلوم الإسلامية مثله ، فكان محدّثاً ومفسراً ، فقيهاً ومتكلماً ؛ ونال حظاً من الدراسات الفلسفية . وأولع بالنقد والجدل ولوعه ، وكان لسانه على خصومه أحدَّ من السيف . نقد كبار الخلفاء والعلماء ، وبلغ به النقد أن أحصى على عمر بن الخطاب وعلىّ بن أبى طالب بعض المآخذ ، وأن حمل على الغزالى وابن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) ؛ ولم تسلم الفرق الدينية من نقده وتجريحه . نقد الأحياء كما نقد الأموات ، وأوغر بنقده صدور معاصريه ، فتألبوا عليه وخاصموه ، وسجن غير مرة فى الشام ومصر ، وانتهى به المطاف أن مات فى سجنه .

يعوّل ابن تيمية التعويل كله على النقل ، ولا يدع للعقل مجالاً كبيراً برغم مامنح من عقل جبّار . ويذهب إلى أن القرآن يشتمل على علوم الدين كلّها ، وأن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط هم الذين يؤخذ عنهم ، طبقات ثلاث ، ولا شىء وراءها . وهو لهذا يرى أن نصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ، فهو حىّ قيّوم ، سميع بصير ، عليم قدير ، غفور وَدُودٌ ، فعَّالٌ لما يريد ، هو الأوّلُ والآخر ، والظاهر والباطن [1] . ويثبت له أيضاً الاستواء على العرش واليد والوجه ، كما وردت فى القرآن الكريم . ولا يتنافى هذا فى رأيه مع التوحيد والتنزيه ، لأن مدلول الصفات بالنسبة لله غير مدلولها بالنسبة للعباد ، وكل ماخطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك [2] . فيقف ابن تيمية موقفاً وسطاً بين التعطيل والتمثيل ، فلا يلغى الصفات كما قال المعطِّلة ، ولا يمثلها بصفات العباد كما صنع المشبِّهة [3] — ومع هذا يثبت الفوقية والمكانية كما وردت فى بعض النصوص ، وهى تؤدى إلى تجسيم لا مفر منه . [4] ويردِّد ماقال أحمد بن حنبل فى خلق القرآن ، فكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق ، ونُطقنا وألفاظنا هى المحدثة وحدها .

* * *

حكم وتقدير :

لسنا فى حاجة أن نشير إلى أن السلف يصوّرون الألوهية تصويراً شبيهاً بذلك الذى قال به جماعة السابقين لسقراط ، الذين رسموا آلهتهم على صورة من أنفسهم . وهو قريب أيضاً مما ورد فى بعض الكتب المقدّسة ، وفى التوراة خاصة . وسنده الأعظم أنه يعتمد على المأثور والمنقول ، وتلك حجة تذعن لها العامة كل الإذعان . وزاد السلف قوة معارضتهم للخصوم من ملحدين

(١) ابن تيمية — **الرسالة التدمرية** ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٩٠٤ ، ص ٧ ، ٨ ، ٩ ، **الإكليل فى المتشابه والتأويل** ، مجموعة الرسائل ، ص ٢٦ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، **التدمرية** ، ص ١٢ .

(٣) ابن تيمية ، **العقيدة المحمدية الكبرى** ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٤٤٩ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ .

وغلاة ومجدّدين ، ويوم أن خَفّت هذه المعارضة هدأت الحركة السلفيّة . لاسيا وقد قَرّب الأشعرى من العقيدة السلفيّة كل القرب ، وأضحى مذهبه مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يضره فى شىء معارضة ابن حزم ولا ابن تيمية له .

ويمكننا أن نقول إن الحركة السلفيّة فى القرون الأخيرة تركزت خاصة حول العبادات والفروع ، ولم يعنها من العقائد والأصول إلا محاربة شوائب الشرك والوثنية من تعظيم القبور ، واتخاذ بعض الأحياء أو الموتى شفعاء عند الله . والوهابيون أتباع محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١ = ١٧٨٧) وأصحاب « الطريقة المحمدية » يدعون إلى الأخذ بصريح الكتاب والسنة ، ويعتبرون كل مالا أصل له فيهما بدعة ، ويرفضون التأويل ويعدّون أنفسهم امتداداً للحنابلة ولابن تيمية بوجه خاص . وتقوم دعوتهم أساساً على محاربة البدع ، والدعوة إلى الاستمساك بالواجبات والمندوبات ، واستعادة المسلك الذى كان عليه السلف الصالح . فيحرّمون التدخين ، ويكرهون حلق الذقن ، ويستمسكون بصلاة الجماعة . ويحاربون كل مايؤذن بالشرك واتخاذ وسطاء بين العبد وربه ، فيحرمون زيارة الأضرحة ، ويهدمون ما شيد من القبور . وينادون بأن لا معبود إلا الله ، وليس من الإسلام فى شىء تقديس الشيوخ أو الأولياء .

وعلى نحو شبيه بهذا قامت فى مصر حركة معاصرة ، على أيدى محمود خطّـــــاب (١٣٥٢ = ١٩٣٣) وأتباعه ، وهى تدعو إلى الأخذ بصريح السنة ، وتحاول إحياء بعض العادات والتقاليد الدينية القديمة ، وترسم منهجاً عملياً للعبادة والسلوك قريباً كل القرب من مسلك الحنابلة والوهابية .

الفصل الثالث

المعتزلة

هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام ، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلا ولها أصل لديهم . عرضوا لبعض مشاكله فى أوائل القرن الثانى الهجرى، وشغلوا به نحو قرن ونصف قرن فى دراسة جادّة ومتنوعة . والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية فى الإسلام فِكْراً ورجالاً ، فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولّد ، وابتكرت حلولاً جديدة . وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وكوّنت فلسفة تنصبّ على الإله والكون والإنسان ، وهى بحق فلسفة الإسلام . ووفر لهذه المدرسة نخبة من المفكرين فى جيلين أو ثلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسُوا فى البحث والدراسة فى حرية وطلاقة ، فعارض الزميل زميله ، والتلميذ أستاذه ، وفى هذه المعارضة قوتهم وضعفهم فى آن واحد ، وحققوا إنتاجاً غزيراً تشير إليه المراجع القديمة بالعشرات ، ولم يكد الزمن يبقى على شىء منه . وحتى العقد الخامس من هذا القرن ، لم يكن بين أيدينا من مؤلفات المعتزلة الأوائل فى العقائد إلا كتابان : ١ – **دُرَّة التنزيل وغرة التأويل** للإسكافى (٨٥٥) ، ٢ – والانتصار للخياط (٣١٨=٩١٠) . ثم اهتدينا أخيراً إلى مؤلفات القاضى عبد الجبار (٤١٤ = ١٠٢٣) ، وفى مقدمتها كتاب **المغنى** ، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التى لم تكتمل بعد ، وأملنا كبير فى أن نقف على البقية الباقية منها .

تاريخهم :

مرّت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين : فترة عباسية (١٠٠ هـ – ٢٣٧ هـ) ، وأخرى بويهية (٣٣٤ هـ – ٤٤٧ هـ) . عاش رعيلها الأول تحت حكم الأمويين قليلا ، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطاً وحركةً ، ونظراً وجدلاً ودفاعاً عن الدين ، فى جو ملىء بالأفكار الطارئة والآراء الدخيلة . بدأ فى البصرة ، ثم امتد منه فرع إلى بغداد ، وبقدر ماتحرّز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها ، وأسهموا فى إشعال نار محنة خلق القرآن ، وأجَّجوها حتى أكلتهم . وقضى المعتزلة نحو قرن تقريباً (٢٣٧ هـ – ٣٣٤ هـ) فى تراجع وتدهور ، ولم يُجْدِهِمْ كثيراً دفاع الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) والخياط عنهم . وشاء أبو على الجبائى (٣٠٣ = ٩١٦) وابنه أبو هاشم (٣٢٠ = ٩٣٣) فى أخريات القرن الثالث الهجرى وأوائل الرابع أن ينهضا بهم من جديد ،

ولكن خروج الأشعرى عليهم لم يمكن من ذلك ، واضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض .

والواقع أن المعتزلة قضوا فى البداية نحو قرنين يتحاشون التحزّب والتشيّع ، ويؤثرون الحياد فى الرأى والعمل ، وقد قيل إن هذا من أسباب تسميتهم . لم يكونوا بمعزل عن مشكلة الإمامة ، وهى المنشأ الأول للفرق ، ووقفوا إزاءها موقفاً وسطا ، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين . ولكنهم فيما يظهر اضطروا أخيراً تحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيين ، وأن يستخدموا السياسة مرة أخرى ، فساعدت على نشر مذهبهم فى بلاد فارس والبحرين واليمن ، وعلى أيدى الصاحب بن عباد (٣٨٥ = ٩٩٥) الوزير البويهى خاصة ، الذى حاوَل أن يبث آراء المعتزلة بشتى الوسائل ، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى . ولكن السياسة إن أعطت بيد أخذت بالأخرى ، ففقد المعتزلة استقلالهم ، وأضحوا ظلاًّ للشيعة . وما إن دالت دولة البويهيين وحل محلها الحكم التركى السُّنى حتى تلاشت حركة الاعتزال ، ولم يبق لها من أثر إلا فى صفوف الشيعة ، ولدى الزيدية بوجه خاص . وهؤلاء يمتُّون بنسب إلى المعتزلة من قديم ، فإنهم يذهبون إلى أن واصل ابن عطاء تتلمذ لأبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٨١ = ٧٠٠) ، وتتلمذ له إمامهم زيد بن على (١٢٢ = ٧٤٠) ولا تزال آراء المعتزلة تردّد بينهم حتى اليوم ، وخاصة ماقال به الجبائيان ، ولم يضيفوا إليها جديداً ، وربما تعصبوا لأبى هاشم أكثر من أبيه ، وعندهم عُثر على مخطوط المغنى الذى أشرنا إليه من قبل ، ويرجى أن يكشف لديهم عن أصول أخرى للمعتزلة . ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن الخامس الهجرى ، وكل مانصادفه أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به ، أمثال الزمخشرى (٥٣٨ = ١١٤٤) ، وابن أبى الحديد (٦٥٤=١٢٥٧) صاحب شرح نهج البلاغة . والمعتزلة المتأخرون بوجه عام — وجلّهم من الزيدية — عالة على الأوائل ، يرددون آراءهم ، ويتعصبون لهم ، وقلّ أن يأتوا بجديد . وفى مقدمتهم المرتضى الزبيدى (٨٣٧=١٤٣٦) صاحب « المنية والأمل » ، الذى استمده من كتب المعتزلة الأوائل ، وبخاصة « **طبقات المعتزلة** » للقاضى عبد الجبار .

منهجهم :

ومن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله ، يحكمونه فى الأمور على اختلافها ، ويسيرون معه إلى أقصى مدى ، ويرون أن للكون نظاماً محكماً يخضع له ، فهم أشبه مايكون بديكارت بين العقليين المحدثين . لاينكرون النقل ، ولكنهم لا يتردَّدُون فى أن يخضعوه لحكم العقل ، ويقرِّرون أن « الفكر قبل السمع » . فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية ، ويرفضون الأحاديث التى لا يقرها العقل ، وهم يتحرزون فى الجملة من خبر الآحاد . ولعلهم فى ردّهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجئوا أولاً إلى العقل والمنطق ، وقد برعوا فى ذلك براعةً كبرى ، وألموا بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها . غير أن نزعتهم العقلية

الغالية دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض ، فقادتهم إلى آراء لاتخلو من جرأة ، وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائماً كل ماينبغى من معانى الجلال والكمال . ومبدؤهم القائل « بقياس الغائب على الشاهد » لايمكن أن يسلم به على إطلاقه ، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذى قال به السلف .

وقدّس المعتزلة أيضاً حرية الرأى ، قدسوها لدى معارضيهم كما قدسوها فيما بينهم . فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء وأشنعها ، وحللوها وأثبتوا بطلانها . وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم ، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه ، ولا الابن أباه . ولهم فى الموضوع الواحد آراء متعارضة وحجج متقابلة ، يقول العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) بنظرية الجوهر الفرد ، وينكرها تلميذه وابن أخته النظام (٢٣١ = ٨٤٥) ، وأورد الشهرستانى عدة مسائل اختلف فيها الجبائيان [١] . ومع اتفاقهم على الأصول الخمسة يتعارضون ويتناقضون فى تفاصيل كثيرة ، وأضحوا فرقاً فى فرقة ، وليس ثمة مدرسة لاهوتية ، فيما نعتقد ، اعتدّت باستقلال الرأى اعتداد مدرسة المعتزلة . وكان لهذا الاعتداد أثره فيما حدث فى صفوفها من انقسام وانشقاق ، وبلغ الأمر بأبناء الأسرة الواحدة أن اتهم بعضهم بعضاً بالكفر ، تلك التهمة التى شاعت فى كثير من الفرق . وكم كان غريباً من هؤلاء المفكرين الأحرار أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم ، لا سيما وهى لاتتصل بصميم العقيدة . .

البرهنة على وجود الله :

عُنى المعتزلة فى جدلهم مع الزنادقة والملاحدة بالبرهنة على وجود الله أكثر من عناية السلف ، وكان سبيلهم فيها ذلك البرهان الطبيعى التقليدى الذى عرف فى التاريخ القديم والحديث . فكانوا يقررون أن العالم حادث ، له أول وله نهاية ، وكل حادث لابدّ له من مُحْدِث [٢] . ونظرية الجوهر الفرد إنما أُريد بها أساساً الرد على المادة القديمة التى قال بها أرسطو ، وتتلخص فى أن العالم مكوّن من جزيئات لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية [٣] . ويعزى إلى النظام صورة من هذه البرهنة ، وتقوم على أن فى العالم أضداداً من حرّ وبرد ، وقد تجتمع فى مكان واحد على غير طبيعتها ، وما ذاك إلا لأن هناك قوة قاهرة جمعتها ، وهى البارئ جلّ شأنه [٤] . ويبدو على هذه البرهنة أنها ثمرة من ثمار الجدل المستمر مع التنويه ، وكان للنظام شأن كبير فيه .

---

(١) الشهرستانى ، ملل ، ص ٥٥ — ٥٦ .
(٢) الشهرستانى ، نهاية الالتزام ، ص ٥ — ٥٣ .
(٣) Madkour, *La place d'al-Fârâbî*, p. 49-57.
(٤) الخياط ، الانتصار ، ص ٤٦ .

فكرة الألوهية :

لانظن أن هذه الفكرة عولجت فى سعة قط لدى مدرسة لاهوتية مثلَما عولجت على أيدى المعتزلة ، أداروا القول فيها نحو قرن أو يزيد ، وقلّبوها على وجوهها المختلفة ، وأتوا فيها بالجديد والطريف . وتتلخص فى مشكلة الصفات التى أثارها من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ، وغذّوها بغذاء كان مدداً لكل من جاء بعدهم من المتكلمين . وأساس فكرة الألوهية عندهم أمران : التنزيه ، والتوحيد .

فينزهون البارئ جلّ شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً ، « فهو ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ، ولا يحدّه زمان أو مكان ، لا والد له ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع ، لايشبه المخلوقات بحال ، وكل ماخطر ببالك فالله بخلاف ذلك[١] . وتبعاً لهذا التنزيه لاسبيل لرؤية الله بالأبصار ، لأنها تستلزم الجهة ، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال . وتكليم الله لموسى بأصوات مسموعة محال أيضاً ، لأنه يؤذن بالتجسيم الذى يرفضه المعتزلة رفضاً باتّاً[٢]. ولا يعزّ عليهم أن يؤولوا النصوص التى تفيد ذلك تأويلاً عقليًا يتمشى مع التنزيه المطلق ، ويردّون فى بساطة الأحاديث التى تؤذن بالجسميّة والمادية . ولم يتعمق أحد فى فكرة مخالفة البارئ للحوادث تعمقهم ، وحاربوا فكرة التشبيه والتجسيم التى سَرَت عدواها إلى الإسلام من ديانات أخرى .

وفلسفوا فكرة الوحدانية فلسفة تذكّرنا بما قال به أفلوطين بين رجال مدرسة الإسكندرية . « فالله واحد » أحد ، لا شبيه له ولا نظير ، ولا شريك ولا معين ، هو الخالق المدبرّ ، الفرد الصمد[٣] » . وفى هذا ما يقضى على دعوى القائلين بالثنائية والتعدّد ، وقد كان المعتزلة حرباً على الثنوية من مانويّة ومزدكية وعلى الصابئة الذين قالوا بتعدّد الآلهة . واعترضتهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى ، فوقفوا منها موقفاً واضحاً ، وفسرّوها تفسيراً يصون معنى الوحدانية . وبحثوا فى حقيقة الصفة ، هل هى عين الذات أوهى أمر زائد على الذات،وفرقوا بين الصفات بعضها وبعض ، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال . ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنىً ، مثل مخالفة الحوادث ، وأخرى إيجابية لفظاً سلبيةً معنى ، كالقدم والبقاء ، وثالثةً إيجابية لفظاً ومعنىً كالقدرة والإرادة . وهناك صفات سبع عُنوا بها عناية خاصة وهى : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة ، فمن بينها مايتطلب بحثاً بذاته ، ولكنها عولجت

---

(١) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٢) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ١٥٧ ، ٢١٦ .

(٣) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ١٥٥ – ١١٥٦ .

فى الجملة علاجاً يحقق معنى التوحيد . غير أن الغلو فى المنطق قد يؤدى أحياناً إلى عكس المراد ، فمع حرص المعتزلة على تنزيه الله وتوحيده انتهوا إلى آراء تتعارض مع ذلك . ويكفى أن أشير إلى مثل واحد ، فقد قال أكثرهم ، والبصريون بخاصة ، إن إرادة الله ليست قديمة ، بل هى محدثة لافى محل (١) . هى دون نزاع صفة ضرورية للبارئ جلّ شأنه ، وإلا صدرت الأشياء بالطبع ، وهذا مالا يقره المعتزلة . ولكنها ليست عين الذات ، لأن الصفات الذاتية عامة التعلق ، مما يؤدى إلى إرادة الله للفواحش ، وهذا باطل . وليست قديمة بمعزل عن الذات ، لأن هذا يؤدى إلى تعدّد القدماء . ولم يبق إلا أن تكون حادثة ، لا سيما وهى متجدّدة . وحدوثها وتجدّدها يحولان دون أن تكون فى ذات الله ، فهى حادثة لا فى محل(٢). وقد أحس معتزلة آخرون بما فى هذا القول من تهافت ، فردّوا الإرادة إلى العلم أو القدرة(٣).

تصوير بعض شيوخهم لها :

عرض المعتزلة جميعاً لمشكلة الصفات ، وأدلوا فيها بآراء متعددة ، وإن قامت كلها على فكرة التوحيد . ولئن كان شيخهم واصل بن عطاء (١٣٠ = ٧٤٨) قد اكتفى بأن قرر « أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين(٤) » ، فإن تلاميذه توسعوا فى ذلك كل التوسّع . ويكفى أن نشير إلى أربعة منهم قدموا لهذه المشكلة حلولاً مختلفة ، وإن تلاقت عند هدف واحد ، وهم : العلاف ، والنظام ، ومُعَمَّر بن عياد السلمى ، وأبو هاشم الجبائى .

أبو الهذيل العلّاف (٢٢٨ = ٨٤٩) .

هو المؤسّس الحقيقى لمدرسة المعتزلة ، نمّى آراءها وطوّرها ، وغذّاها بغذاء جديد ، وعلى يديه نشأ عددٌ غير قليل من كبار المعتزلة . وُلد بالبصرة وأقام فيها طويلاً ، ودُعى إلى بغداد زمناً . عُمِّر طويلاً ، عاش نحو مائة سنة ، وعاصر حركة الترجمة الإسلامية الكبرى ، واتصل بالثقافات الأجنبية على اختلافها . امتاز بسعة علمه وعمق تفكيره ، وفصاحة لسانه ، وقوة حجته ، جادل الثنويّة والرافضة ، وكم كان مفحماً فى جدله ، لبقاً فى مناظرته إلى حد أنه أفحم كثيرين ، واجتذب إلى الإسلام بعض المعارضين . كتب وألف كثيراً ، ولم يبق الزمن على شيء من مؤلفاته ، انتهى إلى آراء كثيرة فيها جدة وغرابة ، وكانت موضع نقد وملاحظة ، بل هجوم ومعارضة . وهو دون نزاع أول من تعمق ، بين المسلمين ، فى تحليل فكرة الألوهية ، وصاغها صياغة فلسفية .

---

(١) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، ص ١٦٦ .

(٢) الشهرستانى ، **نهاية الأقدام** ، ص ٢٤٥ — ٢٥١ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٣٨ .

(٤) الشهرستانى — **ملل** ، ص ٣١ .

كان يرى أن الله ليس بجسم ، ولا بذى هيئة ولا صورة [١] ، رادًّا على معاصره هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الشيعى . وذهب فى الصفات مذهباً جديداً يعارض به معاصراً آخر هو عبد الله ابن كُلاَّب السلفىّ [٢] ، فكان يرى أن الله «عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، حى بحياة هى هو» [٣] ، ويعمم ذلك فى الصفات الأخرى ، فلا فرق عنده بين الصفة والذات . وفى هذا ما يذكّرنا بما قال به أرسطو من أن المحرك الأول عقل وعاقل فى آن واحد ، ولا يتردّد الأشعرى فى أن يقرّر أن العلاّف تأثر بهذا الرأى [٤] ، ويؤيده الشهرستانى فى ذلك على نحو ما [٥] . والكلام صفة قديمة ، أما القرآن فمخلوق ، خلقه الله فى اللوح المحفوظ ، ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم [٦] . ووضع العلاّف دعائم فكرة الصلاح والأصلح ، فالله يفعل الأصلح دائماً ، ويستطيع مادونه ، ولكنه لايفعله ، وما فى العالم من ظلم أوجور إنما هو من صنع الإنسان [٧] .

النظام (٢٣١ = ٨٤٥) .

فيلسوف المعتزلة الأول ، أعمقهم تفكيراً ، وأشدهم جرأةً ، وأكثرهم استقلالاً فى الرأى ، وأعظمهم أصالةً . ابن أخت العلاّف وتلميذه ، أخذ عنه ، ثم خرج عليه واستقلّ بمذهبه . يلتقى معه فى سعة الاطلاع ، وفصاحة اللسان ، وقوة الحجة ، ويظهر أنه برّز عليه فى هذا كله . وُلدَ بالبصرة ونشأ بها ، ثم طوّف فى حواضر الإسلام الثقافية ، واستقر به المقام أخيراً فى بغداد . وينسب إلى بلخ ، وهى مدينة عرفت الثقافة اليونانية قبل الإسلام بقرون ، واختلطت فيها المذاهب والديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية والمانوية والنصرانية . لم يعمّر طويلاً كما عمّر أستاذه ، ومن المرجح أنه مات بين الستين والسبعين . واستطاع بفرط ذكائه وصفاء ذهنه أن يُلمَّ بالمذاهب والآراء التى كانت تردّد حوله ، وأن يحلّلها ويناقشها . غاص على المعانى الدقيقة ، واستخرج منها مالم يسبق إليه . سلك مسلك الشك ليصل إلى اليقين ، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة [٨] . رفض الخرافات والأساطير ، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين [٩] ، وبرهن على عقلية علمية ناضجة . وله فى الفلسفة الطبيعية بوجه خاص آراء فيها كثير من العمق والدّقة ،

---

(١) الخياط ، **الانتصار** حـ ٢ ص ٤١ .
(٢) ص ٥٠ .
(٣) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ١٦٥ .
(٤) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ٤٨٣ .
(٥) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ٥٩٨ .
(٦) الشهرستانى ، **ملل** ، ص ٣٤ .
(٧) **المصدر السابق** ، حـ ٢ ، ص ٤٨٣ – ٤٨٤ .
(٨) الجاحظ ، **كتاب الحيوان** ، القاهرة ١٩١٧ ، حـ ٥ ، ص ٦١ ، حـ ٦ ، ص ١١١ .
(٩) **المصدر السابق** ، حـ ٣ ، ص ١٣٩ .

كفكرة الكمون ، والطفرة ، والتداخل ، وقال بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون [١] .

يرى رأى زملائه تماماً فى تنزيه الله وتوحيده ، ويحاول أن يحلّ مشكلة الصفات على نحو خاص . ذهب إلى أن مدلولها سلبى دائماً ؛ فمعنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى أنه قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، وهكذا الشأن بالنسبة للصفات الأخرى [٢] . واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله ، وليس فى هذا الاختلاف مايؤدى إلى تعدّد مطلقاً . فليست الصفة عين الذات كما قال العلاّف ، بل هى إثبات لها وسلب نقص عنها . وتطبيقاً لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن الله لايريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه ، لأن من يوصف بالقدرة على العدل ينتفى عنه القدرة على الظلم ، والظلم لايصدر إلا عن قبح ونقص [٣] . وهو بهذا يسير فى اتجاه العلاّف ويزيد عليه ، وكم عيبت عليه هذه الفكرة ، ورمى بالكفر من أجلها ، وزادها شناعة أن لها أشباها عند الثنوية الذين اتهم بأخذها عنهم .ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، إلا أنا نلاحظ أنه إذا كان النظام قد صان فكرة العدل الإلهى ، فإنه فاته أن يصون قدرة البارئ وإرادته ، ومنطقه يقضى بأن يقع فى ملك الله ما لا يريد ، وما لا يقدر عليه . والإرادة الإلهية عنده ضربان : إرادة لأفعال البارئ بمعنى خلقها وتكوينها ، وإرادة لأفعال العباد بمعنى الأمر بها أو النهى عنها [٤] .

معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ = ٨٣٥) :

شيخ أصحاب المعانى ، كان ذا نزعة فلسفية لاتخلو من عمق ودقة . نشأ بالبصرة ، وقضى فيها زمناً ، ثم انتقل إلى بغداد . عاصر العلّاف والنظّام ، واشترك فى نشاطهما الكلامى والفلسفى . وذهب بدوره إلى نفى الصفات ، وأمعن فى ذلك . وكأنما كان ينفر من لفظ « الصفات » ، كما صنع ابن حزم فيما بعد ، وأحلّ محلّه لفظاً آخر هو « المعانى » . وما المعانى إلا مجرد أمور اعتبارية – فهى أبعد عن فكرة الجوهر التى تلابس الصفات – فذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معانى ثانوية [٥] . وكان معمّر يمنع أن يقال إن الله قديم ، لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمنى [٦] . وذهب إلى أبعد من هذا ، وأنكر قدرة الله على خلق الأعراض ، تنزيهاً له عن المكان والحدوث [٧] .

---

(١) عبد الهادى أبو ريده ، **النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية** ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ – ١٦١ .

(٢) الأشعرى ، **مقالات** ، ﺣ ١ ، ص ١٦٦ – ١٦٧ ؛ ﺣ ٢ ، ص ٤٨٧ .

(٣) الخياط ، **الانتصار** ، ص ١٧ ، ٣٣ .

(٤) الأشعرى ، **مقالات** ، ص ١ ، ص ١٩٠ – ١٩١ .

(٥) **المصدر السابق** ، ﺣ ١ ، ص ١٦٨ .

(٦) الشهرستانى ، **ملل** ، ٤٧ .

(٧) الخياط ، **الانتصار** ، ص ٥٤ – ٥٥ .

ويرى أن التّغير إنما يتم لمعنى ، فكل شيء يسكن ويتحرك لمعنى فيه . وليس لهذه المعانى كل ولا جميع ، وإنما تحدث فى وقت واحد (١) . فالوجود لمعنى ، والعدم لمعنى آخر ، والعالم الطبيعى جميعه فى وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعانى الصادرة عن الله جلّ شأنه — وهذه المعانى بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية ، وهى أدخل فى باب المثالية — تشبه مثل أفلاطون فى أنها مجردة عن المادة ، ولكن لاوجود لها فى استقلال ، فهى مجرد اعتبارات ذهنية .

أبو هاشم الجبائى (٣٢١ = ٩٣٢) :

آخر المعتزلة الكبار ، وآخر شيوخ مدرسة البصرة . ولد بالبصرة ونشأ بها ، وتتلمذ لأبيه ، وكان هو والأشعرى دعامة حلقته فى البداية . ثم انفصل عنه ، وخالفه فى الرأى ، وكوّن فرقة خاصة به . انتقل إلى بغداد ، ووقف على مافيها من حركة فلسفية . عاصر الفارابى وبعض المشائين العرب ، وتأثر بهم ، ونظريته فى الأحوال خير شاهد على ذلك . حاول الرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية (٢) .

وهو يرى أن العلم والقدرة أحوال ، والحال لاهى موجودة ولا هى معدومة ، لاهى معلومة ولا هى مجهولة ، لا هى قديمة ولا هى حديثة ، وإنما هى مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعـــرفها إلا عن طريقها (٣) . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميّز من غيرها . ونظرية الأحوال — كنظرية المعانى — ترمى إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة ، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لاتعرف إلا عن طريق الذات . وكأنه بهذا يقترب من السلف نوعاً ، فيسلّم بالصفات ، ولكنها يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لها فى الخارج . ولعلّ هذا هو الذى يسّر للباقلانى والجوينى من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة .

ولا ضير فى القول بأن الأحوال أمور اعتبارية ، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد لاحظ الشهرستانى بحق أنه كان الأجدر بأبى هاشم أن يقول إنها موجودة فى الأذهان (٤) .

* * *

---

(١) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ٢ ، ص ٣٧٢ ؛ الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٢٤٧ ، القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ٤٠ .

(٣) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، ص ١٨٢ .

(٤) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

حكم وتقدير :

لا شك فى أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقليةٌ مطلقة ، سمت عن كل ما هو مادىّ وجسمىّ ، وهى شبيهة بنظائرها لدى المؤلّهين العقليين فى التاريخ القديم والحديث . فصّلوا فيها القول ، وفلسفوها مااستطاعوا ، فعقّدوها وخرجوا بها عن دائرة الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين . ويرجع هذا التفصيل إلى البيئة التى عاشوا فيها ، فقد كانت ملأى بالحوار والجدل الدينى بين الطوائف المختلفة ، وكثيراً ما أشرف عليه بعض الولاة والأمراء فزادوه حماساً وقوة . وربما كان للاحتراف شأن فى هذا أيضاً ، فهم جماعة وقفوا أنفسهم على دراسة العقيدة والدفاع عنها . وكانت البصرة ملائمة لهم ، وفيها أتوا بالجديد والطريف ، ولا شك فى أن معتزلة البصرة أعظم ابتكاراً من معتزلة بغداد .

لم يكن الموضوع الذى عالجوه هيناً ، لجئوا فيه إلى العقل ، فجمح بهم أحياناً وانتهى إلى متناقضات واضحة . وقد يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخّاذة التى لا تحلّ إشكالا . فأثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض . ورُدَّ عليهم بقدر ما ردُّوا على غيرهم أو يزيد . ومهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتفتح لو وقفوا عند المنقول وحده ، وأفسَحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية . وإذا كانت هذه النزعة قد ضعفت طوال قرون عديدة ، وهى قرون التدهور والتراجع ، فإن النهضة الإسلامية الحديثة تعوِّل عليها اليوم وتعتدّ بها .

دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهدوا أنفسهم فى حمايتها ردًّا على الثنوية من مزدكية ومانوية ، واستعانوا فى دفاعهم بكل ماوقفوا عليه فى الثقافات الأجنبية — ولوحظ من قديم أن العلّاف والنظّام تفتحت أذهانهما لبعض آراء فلاسفة اليونان ، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجرى أقل تأثّراً وأخذاً عنها ، ولعلّ الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) من أوضح الأمثلة على ذلك . واعتبار صفات البارئ « معانى » على نحو ماصنع معمّر بن عباد السلمى ، أو القول بأنها « أحوال » على نحو ماقرر أبو هاشم الجبائى ، يذكرنا بفلسفة المعانى السقراطية .

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم ، فإنهم أثّروا أيضاً فيمن جادلهم . فأخذ عنهم المشّاءون العرب ، وفى مقدمتهم الكندى (٢٥٢ = ٨٦٦) الذى يمكن أن يعدّ فى آن واحد معتزليًّا ومشائياً ، وقد أشرنا غير مرة إلى أنه من الخطأ أن يفصل الفكر الفلسفى عن الفكر الكلامى فى الإسلام . والأشاعرة ، وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلّوا محلهم ، يمكن أن يعتبروا امتداداً لهم وضرباً من التلطيف لحدتّهم . وأبو الحسن الأشعرى نفسه إنما نهل من مواردهم أولاً ، وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة .

وفى الجو الإسلامى نشأت جماعة القرّائين من اليهود ، وتأثرت بآراء المعتزلة فى العدل والتوحيد ،

وعنيت مثلهم بمشكلة الصفات ، بل سُمِّيَ القرّاءون متكلمين أسوة بهم (١) وسعديا الفيومى (٣١٢ – ٩٢١) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضاً من عدوى المعتزلة ، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل ، ودافع عن وحدة الله وصفاته ، وأنكر مادة أرسطو القديمة التى تتعارض مع نظرية الخلق الدينية (٢) . ولم تغب عن ابن ميمون (٦٠١ = ١٢٠٤) بعض آراء المعتزلة ، فنفى عن الله الجسمية والمكانية ، وفسرّ الصفات تفسيراً سلبياً كما صنع النظام ، ولعلّه فى كتابه المشهور : **دلالة الحائرين** ، يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة الذين ينسبون إلى الله صفات البشر . إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعرة منه بالمعتزلة ، وإليهم يصوب بوجه خاص فى نقده لنظرية الجزء الذى لايتجزأ .

وجاراه فى هذا القديس توما الأكوينى فى كتابه « **الخلاصة فى الرد على الأمم** » (Summa Contra gentiles) ، حيث انتصر لمبدأ السببية ، وحمل حملة عنيفة على منكريه ، وعنى بهم الأشاعرة فى الغالب ، وإن لم يصرح باسمهم . إلا أن هذا لايسمح لنا بأن نقطع – كما صنع آسين بلاسيوس – بأن بعض أفكار لاهوتى المسيحيين فى القرن الثالث عشر مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية (٣) ، ذلك لأن الدراسات الكلامية بعامة ، والمعتزلية بخاصة لم تعْرف فى العالم اللاتينى بدرجة كافية ، ولم يصل إليه منها إلا شذرات قليلة على لسان الغزالى أو ابن ميمون . ولم يترجم اللاتين شيئاً من كتب المعتزلة ، لأن آثارهم اختفت فى الشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية ، وابن رشد نفسه يشكو من نقص هذه الكتب فى الأندلس (٤) .

وإذ كان الاعتزال قد حورب وطورد فى معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة ، فما بين القرن السادس والثانى عشر للهجرة ، فإنه استعاد شيئاً من الحياة فى القرن الثالث عشر . ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل ، وتعولّ عليه إلى جانب النقل . ومحمد عبده وإن مال إلى السلف كان من أنصار المذهب العقلى ، وقد بذل جهوداً كثيرة فى التوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين ومستحدثات العلم . وأيد المعتزلة تأييداً شديداً فيما ذهبوا إليه من حرية الفرد واختياره . وقد أصبح واضحاً اليوم أن المعتزلة فتحوا أبواباً شتى أمام الفكر الإسلامى ، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية ؛ وفى محاربتهم واختفائهم ماأساء إلى الإسلام وعوّق حركة التقدم والتطوّر .

---

(١) Munk, *Mélanges de philosophin fwvin et arabe*, Paris 1929, p. 472 - 473.

(٢) Ibid..

(٣) Asin Palacios - *Los origines de la teologia escolastica*, Mélanges Mandounet, vol. II Paris 1930.

(٤) ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

الفصل الرابع

الأشاعرة والماتريدية

الأشاعرة :

الأشاعرة مدرسة موفِّقة ، حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين ، بين النقل والعقل ، بين السلف والمعتزلة . ونقطة الوسط الحقيقى ليست واضحة ولا محدّدة دائماً ، وقد يميل الموفِّق يمنة أو يسرة ، فلا يرضى الجانبين ، ولا يسلم من نقدهما . وهكذا كان الأشاعرة ، نقدهم متأخرو المعتزلة ، وعلى رأسهم القاضى عبد الجبّار ، ونقدهم متأخرو السلف ، وعلى رأسهم ابن حزم وابن تيمية . ومن جهة أخرى ، يحرص الموفِّق عادة على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين ، وأن يربط بينها ، وكل همّه أن يتم هذا الربط على وجه مقبول ، فمدى ابتكاره محدود . وفى الواقع إذا قارنا الأشاعرة بالمعتزلة من هذه الناحية ، وجدنا الأخيرين أكثر ابتكاراً ، أتوا بآراء لم يسبقوا إليها ، وعارضوا آراء السلف وفندوها . وقنع الأشاعرة بالملاءمة بين الطرفين ، وانتهوا إلى رأى وسط أضحى دستوراً استمسك به الخلف إلى النهاية ، واستقر بوجه خاص فى القرون الأخيرة . وعصور التدهور الفكرى أميل إلى التقليد والمحاكاة ، تعتز بما قال به السابقون ، ولا جلد لها على التغيير والتجديد ، وكم من حلول وسطى قُدِّر لها أن تحيا وتعمّر .

أخذ الأشاعرة فعْلاً بكثير من آراء المعتزلة ، وأضافوا إليها آراء سلفية ، ولا غرابة فإمامهم قضى — إن صحت الرواية — أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة ، ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك . ومن نظريات المعتزلة ماصادف نجاحاً لدى الأشاعرة أكثر مما صادف لدى أصحابه الأُول أنفسهم ، كنظرية الجوهر الفرد التى عزَّزها الأشعرى ، وتوسع فيها الباقلانى . وفى المعارضة ومقابلة الآراء مايربط بعضها ببعض ، ويقرّب مسافة الخلاف بينها . ويلاحظ مثلاً أن المعتزلة والأشاعرة ، — برغم مابينهم من خصومة — قد التقوا فى القرن الخامس الهجرى نوعاً ما ، فأخذ إمام الحرمين ولو إلى حينٍ عن المعتزلة بفكرة الأحوال ، وأخذ القاضى عبد الجبار عن الأشاعرة بفكرة الصفات ، وكاد يثبتها مثلهم . ومن الأشاعرة من عزّز النزعة العقلية وغلّبها أحياناً كالغزالى والرازى .

ولكن لانزاع فى أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة ، دفعهم إليها غلوّ المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة . ونعْتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حداً فاصلاً بين الغلوّ والاعتدال فى الدراسات الكلامية ، وهى التى مهّدت لقيام الدعوة الأشعرية . وما الأشعرى إلا معبّر عن

ميول عصره ، وصدى لصوت زمانه . ولا أدلّ على هذا من أنه فى الوقت الذى ظهرت فيه دعوته بالبصرة ، قام إلى جانبه مفكران آخران يردّدان الدعوة نفسها تقريباً ، وهما الطحاوى (٣٢١ = ٩٣٣) بمصر ، والماتريدى (٣٣٣ = ٩٤٤) بسمر قند ، وكلاهما حنفى المذهب . فكانا يدعوان إلى الاستمساك بالكتاب والسنة ، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون . وقُدِّر لدعوة الأشعرى أن تطغى عليهما ، وأن تنتشر فى العالم الإسلامى شرقاً وغرباً .

تاريخهم :

بدأت الحركة الأشعرية فى القرن الرابع الهجرى ، واشتبكت فى نضال مع الفرق الأخرى ، ومع المعتزلة بوجه خاص . وأسهم الباقلانى فى هذا النضال إسهاماً كبيراً ، وعُدّ بحق المؤسس الثانى للمذهب الأشعرى . وبلغت هذه الخصومة أشدها فى القرن الخامس الهجرى على أيدى الكُندرى (٤٥٦ = ١٠٦٤) وزير طغرلبك ، الذى انتصر للمعتزلة ، وأثار بخراسان فتنة دامت نحو عشر سنين ، وفرّ بسببها إمام الحرمين إلى الحجاز ، وسجن فيها بعض كبار الأشاعرة [١] ومن بينهم القشيرى الصوفى (٤٦٦ = ١٠٧٤) الذى وضع رسالة عنوانها : « شكاية أهل السنة بحكاية مانالهم من المحنة » [٢] . وقد نشرت هذه الرسالة ، وكان لها صدىً كبير فى البلاد الإسلامية . ثم استعاد الأشاعرة مجدهم على أيدى نظام الملك (٤٨٤ = ١٠٩٢) ، وأخذ نجمهم فى الصعود ، وأضحت آراؤهم فى القرن السادس الهجرى المذهب الوحيد تقريباً والعقيدة الرسمية للدولة السنيّة . ولا شك فى أن السلجوقيين والأيوبيين من بعدهم أيّدوها فى المشرق ، واستطاع ابن تومرت (٥٢٣ = ١١٣٠) تلميذ الغزالى أن ينقلها إلى المغرب .

وفى وسعنا أن نقرّر أنه من نحو ثمانين فرقة من الفرق الدينية التى عرفت فى القرون الأولى لم يبق إلا بقايا قليلة من الخوارج والكرامية توزعت بين المشرق والمغرب ، وبعض فرق الشيعة ، وهى الاسماعيلية ، والاثناعشرية ، والزيدية ، والنصَيْرية التى احتفظت بأتباع لها فى العالم الإسلامى . ولا يزال المذهب الأشعرى عقيدة أهل السنة إلى اليوم ، ودنا منه كل الدّنوّ المذهب الماتريدى الذى عارضه أحياناً تحت تأثير المنافسة الفقهية ، لأنه كان يمثل الأحناف فى حين انتصر الشافعية والمالكية للمذهب الأشعرى ، على أن هذه المنافسة نفسها تلاشت فيما بعد .

منهجهم :

يعول المذهب الأشعرى على الكتاب والسنّة أولاً ، ، ويعتمد على المأثور اعتماداً كبيراً ،

---

(١) ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، القاهرة ١٨٥٩ ، حـ ٢ ، ص ١٠٣ ؛ ابن الأثير ، **الكامل** ، حـ ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) السبكى ، **طبقات الشافعية الكبرى** ، القاهرة ١٩٠٦ ، حـ ٢ ، ص ٢٧٦ — ٢٨٨ .

« والاتباع خير من الابتداع » . يقول الأشعرى : « قولنا الذى نقول به وعقيدتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضرّ الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ، قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون (١) » ؛ ولا نظننا فى حاجة أن نشير إلى مافى هذا النص من دلالة على ارتباط الأشعَرى بابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) وبمحنة خلق القرآن معاً . وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما ، سُنّة استنها الأشعرى من قبل . وهم يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه . ذلك لأن هناك نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بدّ من التأويل لإدراك المعنى المراد (٢) .

ولا يرفضُ الأشاعرة العقل أيضاً ، وكيف يرفضونه والله يحث على النظر ، « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » (الأعراف / ١٨٥) . وصدّر الأشاعرة الأُوَل كتبهم الكلامية بفصل « فى النظر وأحكامه » (٣) ، وسار على نهجهم من جاءوا بعدهم (٤) . وكل مافى الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة ، فلم يغلّبوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه . بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل ، وعدّوا العقل خادماً له ، وهما معاً متعاونان . وما أشبه النقل بالشمس المضيئة ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين (٥) . ولقد عرف الأشعرى كيف يفيد من المنهج العقلى ، الذى رسمه المعتزلة ، فى نصرة الأمور النقلية وإثباتها ، ونجاحه فى عرضه وجدله لايقل عن نجاحه فى نزعته التوفيقية (٦) .

البرهنة على وجود الله :

افتن الأشاعرة فى البرهنة على وجود الله ، وجعلوها جزءاً من دراسة الإلهيات . وقد بدأ الأشعرى كتاب اللمع بفصل فى « وجود الصانع » ، وحذا حذوه تلاميذه (٧) . ولإثبات وجود الله يعرض الأشاعرة صوراً من البرهان الطبيعى ، فالإنسان مثلا فى تطوره من نطفة إلى علقة ، ثم إلى مضغة ،

(١) الأشعرى ، **الإبانة فى أصول الديانة** ، حيدر آباد ، طبعة أولى ، ص ٥ .
(٢) الغزالى ، **إلجام العوام عن علم الكلام** القاهرة ١٩٠٤ ، ص ٥ .
(٣) إمام الحرمين ، **الإرشاد** ، القاهرة ٩٥٠ ، ص ٣ – ١٢ .
(٤) الإيجى ، **المواقف** ، الآستانة ١٨٧ ، ، ص ٤٦ – ٦٤ .
(٥) الغزالى ، **الاقتصاد فى الاعتقاد** ، القاهرة ١٩٠٩ ، ص ٢ .
(٦) Madkour, *L'organon*, p. 252 - 253.
(٧) الأشعرى ، **اللمع** ، ص ٦ – ٧ .

دليل قاطع على صانع قادر عليم (١) . وقد يلجئون إلى البرهان الغائى ، فيلاحظون أن العالم فى دقة صنعه وإحكام نظامه يرجع لا محالة إلى علة مدبّرة ومنظّمة ، والأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها وحكمته (٢) .

فكرة الألوهية :

الأشاعرة صفاتية كالسلف ، يثبتون صفات البارئ كما وردت ، ويفرقون بين الصفة والموصوف . فالله عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وصفاته هى العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وكلها صفات أزلية ، ونُعُوت أبدية . ونفى الصفة نفى للموصوف ، كما أن نفى الفعْل نفى للفاعل(٣). فهم يبطلون التعطيل فى مختلف صوره ، سواء أكان تعطيلاً للصانع عن صنعه ، أم تعطيلاً له عن صفاته (٤) . وأبطلوا التشبيه والتجسيم ، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أوّلوها . فالله لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ، ولا يشبهه شىء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لافى مكان ولا فى زمان ، لا قابل للأعراض ولا للحوادث (٥) . وقدرة الله واحدة ، وتنصب على جميع المقدورات ، فليس ثمة شىء فى الكون غير صادر عن قدرته ، وعلمه تعالى أزلى شامل لجميع المعلومات ، من غير حس ولا بديهة ولا استدلال . ورؤية البارئ بالأبصار جائزة ، لأن كل موجود يصح أن يرى ، وليس فى إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم ، لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء فى دنيانا (٦) ، « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة / ٢٢ – ٢٣) . وكلام الله صفة أزلية ، والقرآن كلام الله ، فهو غير مخلوق (٧).

* * *

تلك هى النظرية فى جملتها ، وسنحاول أن نستعرضها لدى واضعها وتلاميذه من بعده . وفى هذا الاستعراض مايبين كيف استمسك الأشاعرة برأى شيخهم ، وما يكشف عن بعض النواحى التى اختلفوا معه فيها ، أو التى حاولوا أن يبرزوها . ولن نستطيع أن نقف عند الأشاعرة جميعهم فى مراحل التاريخ المتلاحقة ، ويكفى أن نشير إلى كبارهم ، ومن كان لهم شأن فى نشر المذهب وتأييده . ولن نصدر عن شىء غير ماكتبوا ، لنبيّن موقفهم من مشكلة الألوهية فى وضوح ودقة ، ومن حسن الحظ أن الزمن احتفظ لنا بقدر لابأس به من إنتاجهم .

---

(١) **المصدر السابق** .

(٢) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام فى علم الكلام** ، لندن ١٩٣٤ ، ص ٦٧ .

(٣) البغدادى، **الفرق بين الفرق** ، ص ٣٢٢ – ٣٢٣ .

(٤) الشهرستانى – **نهاية الإقدام** ، ص ١٢٣ .

(٥) **المصدر السابق** ، ص ١٠٣ .

(٦) الأشعرى ، **اللمع** ، ص ٣٢ .

(٧) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، ص ٣٢٥ .

أبو الحسن الأشعرى (٣٢٤ = ٩٣٥) :

وضع الأشعرى المذهب ، وأقامه على أساس من التوفيق بين السلف والمعتزلة ، وكان نصيب مشكلة الصفات من هذا التوفيق واضحاً . فهو يثبت مع السلف الصفات ، ويقول مع المعتزلة إنها قائمة بالذات ، ولكنه يعيد ماسبقه إليه ابن كلاب من أنه « لايقال عنها : إنها هى هو ، ولا هى غيره[١] » . تعبير لايخلو من تناقض ، وهو على كل حال لايقدّم كثيراً . ولا يستطيع الأشعرى أن ينكر ماورد فى الكتاب والسنة من أن لله عرشاً ووجهاً ويداً ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هى من غير كيف ولا تشبيه ، أو يؤولها مع المعتزلة[٢] . ويتوسع فى إيراد الأدلة النقلية والعقلية المثبتة لإمكان رؤية البارئ بحيث يخيل إلينا أنه يخالف المعتزلة ، ثم لايلبث أن يقرّر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكاناً ، وإنما هى ضرب من المعرفة والإدراك ، سبيله العين على نحو غير النحو المألوف فى الدنيا[٣] . ويتوسط أيضاً فى موضوع صفة الكلام ، فيطلق الكلام بإطلاقين : « يراد به المعنى النفسى القائم بالذات ، وهذا بالنسبة لله قديم أزلى . ويطلق أيضاً على الأصوات والحروف التى تؤدى هذا المعنى ، وهذه ولا شك حـــادثة ، وبذا تُحَلّ مشكلة خلق القرآن حلاً يسيراً سهلاً[٤] . يقرّر مع المعتزلة أن الله عدْل ، ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئاً ، حتى ولوكان الصلاح والأصلح ، لأنه مختار يفعل مايشاء[٥] . ويسلم أخيراً بما قال به المعتزلة من أن العقل يدرك مافى الأشياء من حسن وقبح ، ولكن ذلك لايُلتَزم إلا بدليل نقلى ، فكل فرد ، وإن استطاع أن يعرف الله بعقله ، لايجب عليه هذه المعرفة إلا بأمر شرعى[٦] .

توفيق ماهر فى الجملة ، وإن لم يسلم من بعض المآخذ . يحتفظ للنقل والنصوص الدينية بقداستها ، دون أن يهمل جانب العقل الذى يخدم العقيدة ويؤيدها . يواجه نقط الخلاف الشائكة بين السلف والمعتزلة فى موضوع الألوهية ، ويقدّم لها حلولاً طابت لها فى حينها نفوس العامة ، ورضى بها نفر غير قليل من الخاصّة ، ثم أخذت تقوى مع الزمن حتى أضحت العقيدة السائدة . وقد قام على أمرها أئمة متلاحقون عززوها ونصروها ، التزموها بوجه عام ، ولم يخرجوا عليها إلا فى حدود ضيقة ، فَسَلِموا من الفرقة التى وقع فيها المعتزلة الأُوَل ، وعبثاً حاول المتأخرون

(١) الشهرستانى ، ملل ، ص ٦٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٧٤ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٧٢ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٦٨ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٧٣ – ٧٤ .
(٦) المصدر السابق .

منهم أن يبرءوا منها بعد فوات الأوان . ولا نستطيع أن نستعرض هنا كبار الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى إلى اليوم ، ونكتفى بأن نشير إلى فريق منهم مثّلوا المذهب فى القرون المتلاحقة ، وكان لهم شأن فى توضيح فكرة الألوهية وتأييدها .

أبو بكر الباقلانى [١] (٤٠٣ = ١٠١٣) :

الخليفة الأوّل للأشعرى ، وُلد بعده بقليل ، وقضى حياته كلها تقريباً فى القرن الرابع الهجرى ، ولم يدرك من الخامس إلا ثلاث سنين . فشهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعرى ، وأسهم فى الدفاع عنه ضد المعتزلة . استدعاه عضد الدولة لمجادلتهم فى شيراز ، وبقى معه إلى أن دخلا بغداد معاً . ويظهر أنه كان جدليًّا بارعاً ، ولذلك أرسله على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقش علماء المسيحيين ، وقد تغلّب عليهم . ولم يفته أن يرد على الحنابلة ، ولم تكن حملتهم على الأشعرى بأخف من حملة المعتزلة .

أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالمعتزلة ، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعرى ، ودعّمها وعمّقها . وقال بفكرة الأحوال ، وحاول أن يسوى بين الحال والصفة [٢] . ولا شك فى أنه يعد أوّل من ثبّت دعائم المذهب الأشعرى ، وأضاف إليه أسساً عقلية ، وإن قال بمبدأ له خطره ، وهو : أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول [٣] . ويكاد يردّد كل ما قال به الأشعرى فى فكرة الألوهية .

إمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) :

أحدُ رجال أربعة انتصروا للمذهب الأشعرى فى القرن الخامس الهجرى ونَصَروه . وثانيهم عبد القاهر البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) صاحب « **الفرق بين الفرق** » ، الذى كان أميل إلى التعصب وأكثر تحاملاً على المعتزلة ؛ وثالثهم القشيرى (٤٦٥ = ١٠٧٢) الذى عانى ما عانى من فتنة خراسان بين المعتزلة والأشاعرة ؛ ورابعهم الغزالى الذى لم يعش فى القرن السادس إلا بضع سنين .

نشأ إمام الحرمين بنيسابور ، ثم رحل عنها إلى الحجاز على أثر فتنة خراسان ، وأقام ببغداد زمناً ، واستقر أخيراً بنيسابور نحو ٣٠ سنة ينشر المذهب الأشعرى ويؤيده فى المدرسة النظامية التى وُكل إليه أمرها ، وكانت أول مدرسة سنية صريحة [٤].

---

(١) هو فى حقيقته ابن الباقلانى ، ولكنه اشتهر بهذه التسمية ، فآثرنا استعمال اسم الشهرة .

(٢) **المصدر السابق** ، ص ٦٧ .

(٣) ابن خلدون ، **مقدمة** ، ص ٤٠٦ .

(٤) ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، حـ ١ ، ص ٤٠٧ .

وهو يقرر فى اختصار « أن الذى نرتضيه رأياً ، وندين به الله عقداً ، اتباع سلف الأمة » (١)، وهو بهذا يكاد يكرر ما قال به الأشعرى من قبل بنصه . وقد عدل عما قال به الباقلانى من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وأفسح المجال بعض الشىء للآراء الفلسفية التى انتشرت فى عهده على أيدى ابن سينا وتلاميذه ، ومهد لطريقة المتأخرين التى خلطت بين علم الكلام والفلسفة (٢) . وقال فى الألوهية بما قال به الأشعرى ، وإن مال نحو فكرة الأحوال زمناً (٣)، وعدّ مع الباقلانى البقاء من طبيعة الذات ، لا صفة زائدة عليها كما ذهب إلى ذلك الأشعرى .

الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) :

حجّة الإسلام حقًّا ، دافع عنه فى رده على النَّصارى ، وفى حملته على الباطنية والفلاسفة . أخذ بالمذهب الأشعرى وأيّده ، وإن كان يعيب على المتكلمين دراستهم النظرية وإسرافهم فى الجدل والخصومة . وإذا كان لهذا الجدل داع فى القرون الأولى ، فإن الحاجة إليه غيرُ ماسة فى القرون التالية . والعامة يقنعون بالتقليد ، ولا يقدرون على الجدل الكلامى . ولذلك دعا الغزالى إلى « **إلجام العوام عن علم الكلام** » ، برغم أن الأشعرى سبق له أن وضع رسالة « **فى استحسان الخوض فى علم الكلام** »(٤) ؛ ويبدو أن الظروف مختلفة . وتقديراً للظروف المتأخرة أيده ابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) ، فيما ذهب إليه ، ورأى أن تقصر الدراسات الكلامية على الخاصّة(٥) . وفى آخر حياة الغزالى حين غلبت عليه النزعة الصوفية ، وأخذ ينقد ماعالج من دراسات عقلية سابقة ، لم يقْسُ على علم الكلام قسوته على الدراسات الأخرى ، وقرر أن غايته حفظ عقيدة أهل السنّة ، وحمايتها من تشويش أهل البدعة ، فهو علم واف بمقصوده وإن لم يف بمقصود الغزالى نفسه ، ولم يشفه من دائه(٦) .

يلائم الغزالى كباقى الأشاعرة بين العقل والنقل ، ويرى أن يستعان بالأول لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره ، وإذا تجرّد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها . ولكنه يقف به عند حدود معينة ، والنقل وحده هو الذى يستطيع مجاوزة هذه الحدود . ويأخذ بما أُخذ به الأشعرى فى مشكلة الصفات ، فلا يرتضى ماقال به الحشوية ، ولا يقبل ماقال به المعتزلة ، لأن الطرفين مغاليان . استمسك الأوَل بظاهر النص احترازاً من التعطيل فشبهّوا ، وبالغ الأخيرون

---

(١) إمام الحرمين ، **الإرشاد** ، ص ن .
(٢) ابن خلدون ، **مقدمة** ، ص ٤٠٧ .
(٣) الشهرستانى ، **نهاية الاقدام** ، ص ١٣١ .
(٤) الأشعرى ، **اللمع** ، ص ٨٧ – ٩٧ .
(٥) ابن خلدون ، **مقدمة** ، ص ٤٠٦ – ٤٠٧ .
(٦) الغزالى ، **المنقذ من الضلال** ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٩ – ٢١ .

فى التنزيه ، فنفوا الصفات عن البارئ جلّ شأنه ، وخير الأمور أوساطها . وعنده أن الله علّة العالم وحده ، خلقه بإرادته وقدرته ، فإرادة الله علّة الموجودات جميعها ، وعلمه يحيط بكل شىء . وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء . ويبدو عليه أنه كان معجباً بالحل الذى قدّمه الأشعرى لمشكلة الرؤية السعيدة ، وراقه أن تفسّر بأنها ضرب من العلم (١) .

الشهرستانى (٥٤٨ = ١١٥٣) :

فى القرن السادس الهجرى أسهم ثلاثة رجال آخرون فى تأييد الحركة الأشعرية ونشرها ، أولهم ابن تومرت (٥٢٤ = ١١٣٠) تلميذ الغزالى ومَهْدِىُّ الموحدين ، وإليه يرجع الفضل فى نشر المذهب الأشعرى بالأندلس وشمال إفريقيا . وثانيهم الشهرستانى الذى عاصر الغزالى زمناً ، وعمّر بعده نحو أربعين سنة . وثالثهم فخر الدين الرازى الذى قضى حياته كلها تقريباً فى القرن السادس ، ولم يعش فى السابع إلا ست سنوات .

وقد ألمّ الشهرستانى بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلماماً دقيقاً ، وعرضه عرضاً أميناً منصفاً فى كتابه « الملل والنحل » الذى عرفه الباحثون منذ القرن الماضى قبل أن يعرفوا « **مقالات الأشعرى** » ، وعوّلوا عليه كثيراً ، ولا يزالون يعوّلون عليه حتى اليوم . ولم يقف الشهرستانى عند الفرق الدينية ، بل ضمّ إليها الفلاسفة القدامى والمحدثين ، وثقافته الفلسفية فى الواقع عميقة ومكتملة . ويظهر أنه تأثر بابن سينا تأثراً كبيراً ، وإن ناقشه وعارضه .

وبرغم تعمقه فى الدراسات الكلامية ، كان يرى « أن دين العجائز من أسنى الجوائز » (٢) . يبطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال ، ويثبت الصفات على أنها قائمة بالذات . وقد استخدم المنهج المقارن فى دراسته ، فعرض آراء الفرق والفلاسفة ، وقارن بينها وبين آراء الصفاتية ، وأجهد نفسه فى رفض الأولى وإثبات الثانية . وكتابه « نهاية الإقدام » من أوضح الأمثلة لمقابلة الآراء الكلامية والفلسفية بعضها ببعض ، ومناقشتها مناقشة مفصلة ، وقد جاراه فخر الدين الرازى فى ذلك ، وكان لهما معاً أثر كبير فى متكلمى القرنين السابع والثامن .

فخر الدين الرازى (٦٠٦ = ١٢٠٩) :

مفسر وفقيه ، متكلم وفيلسوف ، وهو دون نزاع فيلسوف المشرق الأوّل فى القرن السادس الهجرى . عُنى بالفلسفة عناية كبرى ، درس المنطق والطبيعيّات وما بعد الطبيعة . تتلمذ لابن سينا ، وعلّق على بعض كتبه . حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، وخلط الفلسفة بعلم الكلام . استنّ فى « **كتاب المحصل** » سنّة فى تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها من جاءوا

(١) الغزالى ، **المنقذ من الضلال** ص ١٩ .

(٢) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ٤ .

بعده ، وبخاصة الإيجى فى « مواقفه » ، وهو فى الجملة ممتاز فى التقسيم والتبويب . وفخر الدين أشعرى وفىّ لأشعريته ، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية . عارض فى تفسيره الكبير الذى لم يكمله ما قال به الزمخشرى من آراء المعتزلة فى **الكشّاف** . ونفى عن الله الجسمية والمكانيّة وقيام الحوادث بذاته ، وأثبت له القدرة والعلم والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر. وفرّق بين الكلام النفسى والكلام المعبّر عنه بالأصوات والحروف ، وناقش الآراء المعارضة مناقشة مفحمة . ولا يكاد يختلف مع الأشعرى إلا فى موضوع البقاء الذى أخذ فيه بما ارتآه الباقلانى وإمام الحرمين[1]. ويؤثر أيضاً أن يثبت الرؤية السعيدة بالأدلة النقلية ،كما صنع الماتريدى ، بدلاً من الأدلة العقلية .

بعض الأشاعرة المتأخرين :

توالى ممثلو الأشعرية على النحو السابق جيلاً بعد جيل . فكان منهم فى القرن السابع البيضاوى (٦٨٠ = ١٢٨٢) صاحب التفسير المعروف الذى عوّل فيه خاصة على كشّاف الزمخشرى ، بعد أن نحىّ آراءه الاعتزالية . وله **طوالع الأنوار من مطالع الأفكار** . وهو دراسة كلامية تحاكى صنيع فخر الدين الرازى . وفى القرن الثامن ظهر رجلان كان لهما شأنهما فى القرون الخمسة التالية ، وهما الإيجى (٧٥٥ = ١٣٥٥) صاحب كتاب **المواقف** ، وتلميذه سعد الدين التفتازانى (٧٩١ = ١٣٨٩) صاحب كتاب **القاصد** . وعلى هذين الكتابين قامت الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى إلى أخريات القرن التاسع عشر . خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطاً تامًّا ، شُرحا وعُلّق عليهما غير مرة . وفى القرن التاسع نجد السنوسى (٨٩٥ = ١٤٩٠) الذى يعدّ أكبر ممثل للأشعرية فى شمال افريقيا بعد ابن تومرت ، وكتابه « **السنوسية** » أو « **عقيدة التوحيد** » من متون الدراسة الكلامية التقليدية فى القرون الأخيرة[2]. يقف السنوسى دائماً إلى جانب الأشاعرة ، ويرفض الآراء الأخرى . يأخذ برأى الأشعَرى فى الغالب ، وقد يؤثر عليه رأى الباقلانى أو إمام الحرمين فى بعض التفاصيل والجزئيات .

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يردّدون آراء السابقين ، وقلّ أن يضيفوا جديداً . ومن أهم مايلحظ لديهم فى موضوع الألوهية أنهم توسعوا فى عدد الصفات ، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة . وفرّقوا بين صفات الذات كالوجود ، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية ، وصفات المعانى كالقدرة والعلم والحياة ، والصفات المعنوية ، مثل كونه قادراً وكونه عالماً ، وهذه تفرقة فى أساسها لفظية . ورئى تقديم عقيدة الأشاعرة فى رسائل

---

(١) الرازى ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** ، القاهرة ١٩٠٥ ، ص ١٢٦ .

(٢) السنوسى ، **عمدة أهل التوفيق والتسديد فى شرح عقيدة أهل التوحيد** ، القاهرة ١٨٩٨ .

صغيرة منثورة أومنظومة ، كى يسهل حفظها وترديدها ، كما صنع إبراهيم اللّقانى (١٠٤٠ = ١٦٣١) فى « **جوهرة التوحيد** » ، والدردير (١١٩٠ = ١٧٧٧) فى « **الخريدة** » . والمجدّدون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يخترقوا تلك الحجب الكثيفة ، ويعودوا مرة أخرى إلى صوغ المبادئ الكلامية فى قالب عقلى شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكرى الإسلام الأحرار ، وتلك هى النهضة الفكرية التى رفع لواءها الأستاذ الإمام .

محمد عبده (١٣٢٢ = ١٩٠٥) :

داعية إصلاح ، ورسول نهضة ، راعه ماساد حوله من جمود فى الفكر وضيق فى الأفق وتشبث بمخلفات بالية لا أساس لها ، وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه فى الصدر الأول . فهو سلفى ولكنه لا يتعبد بالنصوص ، يأخذ بالمأثور ، ولكنه يحكم العقل فيه . وقف على الخلاف بين الفرق الكلامية ، وأدرك ماانتهى إليه من فلسفات غير مجدية ، وشاء أن يصور العقيدة تصويراً سلماً . فألف « رسالة التوحيد » ليضع الأمور فى نصابها ، ويعود بالعقيدة إلى ماينبغى أن تكون عليه ، لا سيما وقد خاض المتكلمون فى أمور لاقبل لهم بها ، ذلك لأن الفكر فى ذات الإله طلب لاكتناه أمور ممتنعة على العقل البشرى [١] .

وفى رأيه أن الإسلام دين توحيد ، وقد جاء القرآن بصفات فيها مايشابه البشر ، وللعقل مجال كبير فى فهمها على حقيقتها [٢] . « والذى يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلىّ أبدىّ ، حىّ عالم مريد قادر ، متفرد فى وجوب وجوده وفى كمال صفاته ، وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه » [٣] . وأما القول بأن الصفات زائدة على الذات ، وأن الكلام صفة غير ماورد فى الكتب السماوية ، فذلك مما لا يجوز الخوض فيه ، لأن عقول البشر لا تصل إليه ، وقد أدى إلى فلسفات لا مقنع منها . فالأستاذ الإمام يؤثر التسليم والتفويض على النظر غير المجدى والجدل المضلّل أحياناً ، ويميل إلى ماقال به الغزالى وابن خلدون من الاقتصاد فى الفلسفات الكلامية .

* * *

فى ضوء ماتقدم نلاحظ أن الأشاعرة فى تصويرهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولاً ، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها مايرفضون ويؤوّلون مايؤوّلون . حقاً أن الأشاعرة الأوَل لم يغفلوا العقل، ومنهم من توسع فى ذلك إلى حد اقترب فيه من المعتزلة ، بل

(١) محمد عبده — رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

من الفلاسفة ، أمثال إمام الحرمين ، والغزالى ، وفخر الدين الرازى ، والآمدى (٦٣٠ = ١٢٣٣) . وجاء المتأخرون فضيقوا هذا المجال كثيراً ، الأمر الذى دفع الأستاذ الإمام أن يدعو إلى شىء من التعادل بين العقل والنقل . ومهما يكن من أمر فإن البحث فى الألوهية بعد انقراض الفرَق اقتصر على الخاصّة ، وقنع المتأخرون منهم بأن يردّدوا آراء السابقين دون أن يضيفوا إليها جديداً ، وكل همّهم أن يؤيدوا وجهة النظر الأشعرية .

الماتريدية :

شعبة من شعب أهل السنّة والجماعة ، ظهرت فى الوقت الذى ظهرت فيه الأشعرية ، وهما معاً وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة . جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلوّ العقليين وعلى رأسهم المعتزلة ، وغلوّ النقليين وفى مقدمتهم الحنابلة ، وحاولتا التوسّط بينهما ، والتقتا فى كثير من دعائم هذا التوسط ووسائله ، ولم تختلفا إلا فى بعض الفروع والتفاصيل . وقد فصَل بينهما المكان فى البداية ، فكانت الأشعرية فى العراق والشام ، ثم امتدت إلى مصر ، وكانت الماتريدية فى سمرقند وما وراء النهر ، ولو قُدّر لهما أن ينبتا فى بيئة مشتركة لامتزجتا ، وكونتا مذهباً واحداً . ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثاً على التنافس وعاملاً من عوامل تنازع البقاء ، فأيّد الأحناف الماتريدية ، وصعدوا بها إلى أبى حنيفة نفسه . وأيّد الشافعية والمالكية الأشعرية ، وبذلوا جهداً واضحاً فى نشرها بحيث امتدت إلى الأندلس وشمال أفريقيا ، ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنّة جميعاً . ويظهر أن تقابل المذهبين لم يدع مجالاً لشيخ آخر من شيوخ الأحناف فى مصر ، وهو الإمام الطحاوى (٣٢١ = ٩٣٣) الذى عاصر الماتريدى والأشعرى ، وأحسّ بما أحسّا به من ضرورة إلى جمع الكلمة ، وإزالة أسباب الفرقة ، والوقوف موقفاً وسطاً بين النقليين والعقليين .

أبو منصور الماتريدى (٣٣٣ = ٩٤٤) .

قامت الماتريدية على يديه فى أوائل القرن الرابع للهجرة ، ويظهر أن مؤسّسها كان مغمُوراً فى حياته ، ولم يعن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته . فأهمله ابن النديم (٣٧٩ = ٩٨٧) الذى توفى بعده بنحو نصف قرن ، مع أنه لم يغفل الأشعرى برغم تعصبه للمعتزلة . ولم يعرض له ابن حزم فى **الفصل** ، مع أنه عرض لأبى حنيفة ، كما أهمله البغدادى صاحب « **الفرق بين الفرق** » . ولم يشر إليه ابن خلدون فى الفصل الذى عقده لعلم الكلام فى **المقدمة** ، مع أنه نوّه بمتكلمين كثيرين . ومرّ به أصحاب طبقات الحنفية فى أغلبهم مرور الكرام . ولم يرزق من التلاميذ والأتباع مثل ما رزق الأشعرى من أئمة أعلام فى سلسلة متصلة ، كالباقلانى ، وإمام الحرمين ، والغزالى ، والشهرستانى ، وفخر الدين الرازى . ومن المرجح أن ارتباط الماتريدية بالفقه الحنفى

هو الذى أضفى على أبى حنيفة الطابع الكلامى المبالغ فيه ، وعزّز نسبة بعض الكتب والرسائل إليه ، مثل : الفقه الأكبر . وليس ببعيد أن يكون للماتريدية شأن فى ذلك . على أن متكلمى الأحناف أنفسهم لم يتحمسوا جميعاً لأبى منصور ، فنجم الدين عمر النسفى (٥٣٧ = ١١٤٢) لايذكر اسمه فى كتابه العقائد ، وبعكس هذا يتحمس له أحناف آخرون ، وفى مقدمتهم أبو المعين النسفى (٥٠٨ = ١١١٤) الذى ناصره بقوة ، وهو منه بمثابة الشهرستانى من الأشعرى ، ونور الدين الصابونى (٥٨٠ = ١١٨١) الذى كان له مع فخر الدين الرازى مناظرات كثيرة . ومما يؤسف له أن مؤلفات كبار الماتريدية لا يزال معظمها مخطوطاً ، وبخاصة مؤلفات أبى المعين [١] . وكتاب **التوحيد** للماتريدى نفسه لم ينشر إلا منذ خمسة أعوام[٢].

فكرة الألوهية عند الماتريدية :

يأخذ الماتريدية بالمأثور كالأشاعرة ، فهم سلفيون مثلهم ، ويدَعون للعقل مجالاً قد يفسحون فيه ، ولكنهم فى الجملة أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة . ففى مشكلة الألوهية يثبتون للبارئ صفات تخالف صفات الحوادث ، فالله عالم بعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدرة لا كالقدر [٣] . وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى ، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التى هى محدثة ومخلوقة ، وفى هذا مايؤذن بتفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى [٤] . ويرى الماتريدى أن رؤية البارئ حق ولازمة بلا كيف ، ولا مقابلة ولا مدابرة ، ولا نور ولا ظلمة [٥] ، ويسلم بالعرش والاستواء مما وردت به نصوص ثابتة ، ويفوّض أمره إلى الله ، أو يؤوله بأنه يدل على العلوّ والرفعة ، أو الجلال والعظمة[٦]. ويبدو من هذا أن الماتريدية يلتقون مع الأشاعرة فى العناصر الأساسية لفكرة الألوهية ، ولكنهم يفترقون عنهم فى مسائل أخرى فرعية صعد بها الباحثون إلى نحو عشرين . ونكتفى هنا بأن نشير إلى أربع منها تتصل بمشكلة الألوهية . فيعـدّ الأشاعرة البقاء صفة زائدة على الذات ، وينكر الماتريدية هذه الصفة ، كما أنكرها بعض الأشاعرة كإمام الحرمين وفخر الدين

---

(١) بدأ المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، مع أحد تلاميذه الأستاذ عبد الحى قابيل ، فى تحقيق كتاب **تبصرة الأدلة** . وهو من بين كتب أبى المعين الكلامية الهامة ، ثم توقف السير . واضطلع بالأمر أيضاً الدكتور فتح الله خليف ، وهو وثيق الصلة بالمذهب الماتريدى عامة ، وتأمل أن يخرج هذا الكتاب قريباً على يديه للقراء والباحثين ، إلى جانب كتب ماتريدية أخرى .

(٢) أخرجه الدكتور فتح الله خليف بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٧٠ فى ثوب أنيق ، وانضم إلى سلسلة الفكر العربى والإسلامى .

(٣) الماتريدى ، **كتاب التوحيد** ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) البياضى ، **إشارات المرام من عبارات الإمام** ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٣٨ — ١٤٤ .

(٥) الماتريدى — **كتاب التوحيد** ، ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(٦) **المصدر السابق** ، ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٤ .

الرازى ، ويرون أن البقاء عين وجود الذات فى الزمان ، وليس أمراً زائداً عليها [١] . ويضيف الماتريدية إلى صفات المعانى السبع المعروفة صفة قائمة بالذات ، هى صفة التكوين ، وقد استمدّوها من قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون » (يس / ٨٢) . ويراد بالتكوين الإيجاد من عدم ، ويفرّقون بينه وبين القدرة من ناحية أنه تنفيذ وفعل ، فى حين أن القدرة صفة تمكن من الفعل والترك ، وهذه تفرقة لفظية فما يبدو . وقد رفض الأشاعرة هذه الصفة الجديدة ، ولاحظوا أن فى صفتى القدرة والإرادة مايغنى عنها [٢] . ويجمع الأشاعرة والماتريدية . كما قدّمنا ، على أن رؤية البارئ ممكنة ، ويختلفون فى التدليل على ذلك ، فالأشاعرة يرون أنه يستدل عليها بالنقل والعقل ، ويقف الماتريدية فى ذلك عند السمع وحده [٣] ، وأيّدهم فخر الدين الرازى من الأشاعرة الذى يقرر هو الآخر أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله [٤] . وأخيراً اختلف الأشاعرة والماتريدية فى أن كلام الله مسموع أو غير مسموع ، فاختار الأشعرى أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع . وقال الماتريدى إن كلام الله غير مسموع أصلاً ، وجاراه من كبار الأشاعرة أبو إسحق الإسفراييني (٤١٨ = ١٠٢٧) [٥] .

* * *

فيصور الماتريدية فكرة الألوهية تصويراً يرمى إلى التوحيد والتنزيه ، كما صنع الأشاعرة وإن اختلفوا معهم فى بعض التفاصيل والجزئيات . يثبتون الصفات الذاتية التى وصف البارئ بها نفسه من علم وقدرة وإرادة ونحوها ، ويرون أنها معانٍ قديمة قائمة بذاته تعالى ، ولكنها « ليست هى ذاته ولا غير ذاته » ، عبارة سمعناها من ابن كلّاب من قبل ، وردّدها الأشعرى ، وإن استوقفت بعض الباحثين . وينزهون البارئ جلّ شأنه عن المكانية والزمانية والجسمية ، مفوضين إلى الله معنى النصوص التى وردت بذلك ، أو مؤوّلين لها تأويلاً مقبولاً . وقد يستمسكون بالنص أحياناً بدرجة أقوى من الأشاعرة ، كما صنعُوا فى القول بالتكوين ، وفى التدليل على رؤية البارى ، فيبدون أقرب إلى السلف من الأشاعرة . ومهما يكن من شيء فمسافة الخلف بين الطرفين ضيّقة ، وهم جميعاً أهل السّنة والجماعة . ولا أدل على هذا من أن بعض كبار الأشاعرة اعتنق آراء ماتريدية ، كما اعتنق بعض كبار الماتريدية آراء أشعرية . وأغلب الظن أن الخلاف الفقهى هو الذى عزّز الخلاف الكلامى ، وكم كان بين الفقهاء من خلاف وجدل حول المسائل التشريعية . وقد نما

---

(١) Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi*, Beyrouth, 1966, p. 105 - 113.

(٢) نجم الدين النسفى ، **العقائد النسفية** ، استامبول ١٨٩٠ ، ص ١٣٣ – ١٣٤ .

(٣) الماتريدى ، **كتاب التوحيد** ، ص ٧٧ .

(٤) الرازى ، **الأربعين فى أصول الدين** ، حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، ص ١٩٨ .

(٥) الصابونى ، **كتاب البداية** ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٦٦ .

هذا الجدل فى الوقت الذى خفّت فيه حدّة الجدل حول المسائل الكلامية . ويوم أن خفّ الجدل الكلامى لم يكن بأس من أن تسود الأشعرية ، وتحل محل الماتريدية حتى لدى الأحناف أنفسهم .

* * *

حكم وتقدير :

أشرنا من قبل إلى التيارات الفكرية التى سرت إلى العالم الإسلامى ، ولم تلبث أن فعَلت فعلها . فلم يسلم مشّبهو الإسلام من أن يقولوا بمثل ماقال به مجسّمة اليهود ، ووقعوا فى غلوٍّ لايقرّه الدين . ودافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهدوا أنفسهم فى حمايتها ، ردًّا على الثنوية من مانوية ومزدكية ، واستعانوا فى دفاعهم بكل ما وقفوا عليه فى الثقافات الأجنبية . ولوحظ من قديم أن العلاّف والنظام والجاحظ تفتحت أذهانهم لبعض فلاسفة اليونان ، وعَدُّ الصفات معانىَ على نحو ماصنع معمّر بن عباد السلمى يذكرنا بفلسفة المعانى السقراطية . وسرت إلى الأشاعرة والماتريدية بدورهم عدوى البحث الفلسفى المحيط بهم ، فأخذوا عن الفلاسفة شيئاً من منهجهم ونظرياتهم ، وكان لمنطق أرسطو شأن فى جدلهم ومناقشاتهم . والكلام النفسى الذى قال به الأشعرىّ يقترب من قول أفلاطون : إنّ التفكير كلام ذهنى . وكبار الأشاعرة اللاحقون ، أمثال إمام الحرمين والغزالى والرازى يعدون فلاسفة ، كما يعدون متكلمين . وفى كلام أبى منصور الماتريدى مسحة فلسفية واضحة ، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة .

وإذا كان المعتزلة والأشاعرة قد تأثّروا بغيرهم ، فإنهم أثّروا أيضاً فيمن حولهم من فرق ومدارس مختلفة ؛ وسنبين فى الفصل التالى إلى أى مدى ارتبط بهم الشيعة وأخذوا عنهم ، وسنشير فيما بعد إلى الصلة بين الفكر الكلامى وفلاسفة الإسلام . وعرضنا من قبل لتأثر القرائين والربّانيين من اليهود بآراء المعتزلة . ودخل الأشاعرة فى حوار مع الطوائف المسيحية المشرقية ، وعقدت لذلك حلقات شهدها الأمراء والرؤساء ، ولأبى قرة (٢٠٤ = ٨٢٠) ويحيى بن عدىّ (٣٦٢ = ٩٧٣) مواقف مشهورة مع بعض كبار المفكرين المسلمين ، وسافر الباقلانى على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقش رجال الدين هناك . وإذا كان المعتزلة قد عنوا بالردّ على الثنوية ، فإن الأشاعرة شغلوا كثيراً بالردّ على الملكانية والنساطرة واليعاقبة . وفى **تمهيد الباقلانى** ، و**إرشاد** إمام الحرمين نماذج مطوّلة من ذلك . ونرجح أن شيئاً من هذا قد انتقل إلى مسيحيى القسطنطينية . وسبق لنا أن أشرنا إلى أن القديس توماس الأكوينى عارض مفكرى مبدأ السببية ورد عليهم ، ورجّحنا أنه صوّب فى ذلك إلى الأشاعرة وإن لم يصرح باسمهم . وقد يكون فى لاهوت القرون الوسطى المسيحية شىء من الدراسات الكلامية الإسلامية ، ولكنه تأثر خاصة بالمشائية العربية .

الفصل الخامس

الشيعة

من أقدم الفرق الإسلامية ، وإذا كان حق علىّ فى الخلافة هو أساسها ، فإن القول بذلك يصعد إلى يوم السقيفة . وفى هذا اليوم كان بين المسلمين من يرى أنه أحقّ بها ، لأنه أوّل من أسلم ، ومن أكثر المسلمين بلاءً وجهاداً فى سبيل الله ، وتربطه بالنبىّ وشائج شتى . ولكن لم يترتب على ذلك آثار عملية ، وفصّل عمر فى الموقف بأن بايع أبا بكر . ولم يحضر علىٌّ هذا الاجتماع لاشتغاله بتجهيز الرسول وإعداد العدّة لدفنه ، ولعلّه لم يرض عن البيعة لأبى بكر حين علم بخبرها . ثم انتهى به الأمر إلى مبايعته ، كما بايع صاحبيه من بعده : عمر وعثمان وسارت شئون المسلمين فى طريقها سيراً طبيعياً ، وبخاصة فى عهد أبى بكر وعمر اللذين لم يعيرا العصبية القبلية أىّ التفات ، وكانا مثلاً حياً للعدل والإنصاف .

نشأتهم :

من الخطأ أن نتحدث فى هذه المدة عن تحزب واضح أو ظهور فرق تناصر هذا أو ذاك ، ويوم أن قامت الفتنة الكبرى على أثر مقتل عثمان ، ظهر التحزّب سافراً ، فالتفّ جماعة حول علىّ وآخرون حول معاوية . ولم يتول علىٌّ الخلافة عن إجماع ورضاً تام ، بل طالبه فريق بدم عثمان لأنه لم ينشط فى الدفاع عنه ، أو لأنه لم يتتبع قتلته ، ووقف الأمويون فى وجه الهاشميين . وأخذ أنصار علىّ يلتفون حوله ، وصهرتهم الخصومة وصفّتهم الحروب . وعلى أثر معركة صفّين والتحكيم اتسع الخرق ، وانشقّ منهم على علىٍّ من انشق وهم الخوارج ، وبقى حوله من أيّدوه وناصروه ، وهؤلاء هم البذور الأولى لفرق الشيعة ، وإن كان لم يثبت أن الكلمة أطلقت عليهم منذ ذلك التاريخ . وكان التقابل واضحاً بين الخوارج والشيعة ، ينكر الأولون خلافة على بعد التحكيم ، ويؤلبون الناس عليه . ويتمسك به الأخيرون ، ولا يرون أحداً أحقّ بالخلافة منه ، ويدافعون عنه بقوة ، وإن لم يخلصوا دائماً فى هذا الدفاع .

وكان الطرفان من خصوم بنى أمية ، الذين شنوا عليهما حرباً شعواء . ولا شك فى أن معركة كربلاء ومقتل الحسين (٦١ هـ) ، وهو من أكبر الأحداث السياسية والروحية فى الإسلام ، قد أجّج نار الخصومة وملأ نفوس أنصار العلويين ضغناً وحقداً . وتلاه خروج زيد بن على (١٢١ هـ)

على هشام بن عبد الملك ، وخروج أخيه يحيى (١٢٥ هـ) من بعده ، وقتلهما والتمثيل بهما . ولم يكن بطش العباسيين بالعلويين أقلّ من بطش الأمويين ، لا سيما وهم أقرب إليهم وأعرف بأسرارهم ، وقامت دعوتهم فى قسط كبير منها على أكتافهم . وإزاء هذه المطاردة المستمرة لم ير الشيعة بدًّا من أن يلجئوا إلى التقية . فكُونت منهم جماعات سرية ، ونُظمت دعايات خَفية ، واستعانوا بالدرس والبحث . واتصلوا بالثقافات المختلفة ، وأخذوا عنها ماأخذوا ، وأدخلوا على الدين ماأدخلوا . واستطاعوا أن يجمعوا طائفة من التعاليم والآراء التى كانت أساس التحزّب والطائفية . وقُدرّ لهم إبان ضعْف الدولة العباسية أن يصلوا إلى الحكم ، وقامت لهم دول شرقاً وغرباً ، على رأسها الدولة الفاطمية .

أهم فرقهم :

لم يكن غريباً أن ينقسم الشيعة إلى فرق وطوائف ، فقد كانو أخلاطاً من الأجناس والشعوب ، لهم ميول متباينة وبواعث مختلفة ، هذا إلى أن الأحداث السياسية وتعلّقهم ببعض الأئمة كانت سبباً فى انقسامهم . فكان منهم الغلاة والمتطرفون الذين زعموا تقديس الأئمة إلى حد القول بنبوة على أو تأليهه كما صنع السبأية ، وغالوا فى الطعن على مخالفيهم إلى حد رميهم بالكفر ، وندع هنا هؤلاء الغلاة جميعاً جانباً . ومنهم المعتدلون الذى وقفوا عند المطالبة بالخلافة ، معلنين أن علياً وأبناءه أحقّ من غيرهم . ومن أهمهم فرق ثلاث نقف عندها ، وهى الزيدية ، والاثناعشرية ، والإسماعيلية ، ولا يزال لهم أنصار ومؤيدون فى العالم الإسلامى حتى اليوم .

الزيدية وفكرة الألوهية :

الزيدية هم أتباع زيد (١٢٢ = ٧٤١) بن على بن الحسين الذى عرف بالشجاعة وسعة العلم وقوة الحجة ، وانتهت به شجاعته إلى الموت فى سبيل دعوته ، وبقى أتباعه يعملون من بعده حتى نجحوا فى بعض البقاع كطبرستان ، واليمن ، وبلاد المغرب ، ولا يزال منهم عدد كبير فى بلاد اليمن إلى اليوم ، وفى المناطق الجبلية بوجه خاص . والزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وأقربهم إلى أهل السنة ، يسلّمون بخلافة الشيخين أبى بكر وعمر ، وإن ساقوا الخلافة فى أولاد فاطمة من الحسن والحسين . لايقولون بعصمة الأئمة ، ولا يقبلون القول باختفائهم . ويشترطون فيهم التفقه فى الدين والقدرة على الاجتهاد ، ويجيزون إمامة المفضول . ولا يأخذون بالتقيّه ، يدعون إلى الخروج فى سبيل الله لإحقاق الحق والمطالبة بالخلافة . عُنوا خاصة بالفقه والحديث ، وكان منهم أئمة مجتهدون .

وفيما يتعلق بمشكلة الألوهية ، يظهر أنهم كانوا فى البداية أقرب إلى السلف ، وإن تتلمذ إمامهم لواصل بن عطاء ، وقد أخذت عليه هذه التلمذة ، لأن واصلاً جوّز الخطأ على جدّه علىّ كرم

الله وجهه (١) . فقال جمهورهم إن البارئ شيء لا كالأشياء ، ولا تشبهه الأشياء ، وإنه عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ، وقادر بقدرة لا هي هو ولا غيره (٢) ، وتلك عبارات ردّدها بعض السلف في القرن الثاني للهجرة . ولا يوصف الله بالقدرة على الظلم ، لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف في صفاته عند ما جاء به الخبر (٣) . ونحن نعلم أن بعض معتزلة بغداد انضموا إلى الزيدية ، ثم قدر لبصريين كبيرين أن تسود تعاليمهم لديهما . وهما الجبائيان أبو عليّ وأبو هاشم . وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الاعتزال منذ القرن السادس الهجرى لم يجد له ملجأ قوياً إلا عند زيدية اليمن ، وعن طريقهم استطعنا أخيراً أن نكشف عن مصادر هامة للفكر المعتزلى . وفكرة الألوهية عند زيدية اليمن المتأخرين معتزلية خالصة .

الإثنا عشرية وفكرة الألوهية :

الإثنا عشرية إحدى شعبتى الإماميّة التى تصعد إلى عليّ كرّم الله وجهه ، وتنتهى إلى محمد المهدى فى سلسلة جملتها اثنا عشر إماماً ، هم على التوالى : على (٤٠ هـ) ، وابنه الحسن (٥٠ هـ) ، والحسين (٦١ هـ) ، ثم على زين العابدين (٩٤ هـ) ، ومحمد الباقر (١١٣ هـ) ، وجعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، وموسى الكاظم (١٨٣ هـ) ، وأبو الحسن الرضا (٢٠٢ هـ) ، ومحمد الجواد (٢٢٠ هـ) ، وعلى الهادى (٢٥٤) ، والحسن العسكرى (٢٦٠ هـ) ، ومحمد الذى اختفى عام (٢٦٠ هـ) وهو المهدى المنتظر . وقد استنوا سنّة التقية والعزلة السياسية ، وفكرة المهدى المنتظر من ثمار ذلك . ومع هذا لم يسلموا من بطش الأمويين والعباسيين ، واستمروا يقاومون ويجادلون ، ويمثلون اليوم المذهب الرسمى للدولة فى إيران ، ولهم فى العراق والهند أنصار ومؤيدون يبلغون عدة ملايين .

والإمامة عندهم فى مستوى النبوة ، والإمام حجة الله فى أرضه ، يتلقى الوحى ، ويفسر النصوص الدينية ، ويرسم للمؤمنين السبيل . وهو معصوم من الخطأ ، وحكمه لا يردّ ، ومن خرج عليه حَلّ قتله . والإمامة وراثية ليست فى متناول الجميع ، ولا تخلو الأرض من إمام يقيم العدل وينشر الدين (٤) . فهم يقولون إن الأئمة كالأنبياء معصومون ، لا تصدر منهم صغيرة ولا كبيرة ، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان ، وأثاروا بذلك مشكلة العصمة فى الإسلام، ولم تكن معروفة فى عهد الصحابة والتابعين ، وسبق لعمر أن قال فى سماحة : « أخطأ عمر وأصابت امرأة » . وأخذوا بالتقية التى طبقها على زين العابدين (٦٣ هـ) فى حصار المدينة ، وعدوها أساساً فى حياتهم ،

---

(١) الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ، ص ٢٠٨ .
(٢) الأشعرى ، **مقالات** حـ ١ ، ص ٧٠ .
(٣) **المصدر السابق** . ص ٧١ – ٧٢ .
(٤) الكلينى ، **أصول الكافى** ، إيران ١٨٦٥ ، ص ٨٢ – ١٢٨ .

فإذا أراد الإمام الخروج على الحاكم ووضع لذلك تدبيراً خاصاً كتمه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة ، وإذا أحسّوا عدواناً أظهروا تقية غير مايبطنون . وآمنوا بالرجعة وعودة المهدى المنتظر ، فكانوا يزعمون أن إماماً من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته . وأخيراً كانوا يستبيحون — على عكس الزيدية — الطعن فى الشيخين والبراءة منهما ، ولعلهم سمّوا الرافضة من أجل ذلك ، لأنهم رفضوا خلافة أبى بكر وعمر ، وهى تسْمية ردّدها أهل السنّة ولم ترق لدى الشيعة . وكل تلك آراء قال بها المتأخرون ، ولم تعرف لدى الأئمة الأُول ، ولم يثبت أن جعفراً الصادق — وهو الذى يعزى إليه كثير منها — قد قال بها ، بل على العكس استنكرها ، كما استنكرها أئمة آخرون (١) .

وللاثنا عشرية متكلموهم ، ومن أوائلهم هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الذى عاصر أبا الهذيل ، واشترك معه فى جدل طويل (٢) . وكان حاضر البديهة قوىّ الحجة ، قال بآراء أثارت عليه نقداً من جوانب مختلفة . عرض لما عرض له معاصروه من مشاكل كلامية ، كالأسماء والصفات ، والصفة والعرض ، وعلم البارئ وإرادته وحركته (٣) . كان يقول بالتجسيم ، وانتهى فيه إلى آراء كلها غلوّ وغرابة (٤) . وقد أنكرها الشيعة المتأخرون ، واستبعدوا أن يكون هشام قال بها ، لأنهم مالوا إلى مذهب المعتزلة .

ويظهر أن موقف الاثنا عشرية من مشكلة الألوهية مرّ بأدوار مختلفة ، فكان أئمتهم الأُول ، وبينهم جعفر الصادق ، ينفرون من المشاكل الكلامية ، ويسلمون فى تفويض — أو فى شىء من التأويل — بما جاء فى الكتاب والسنّة من أسماء البارئ وصفاته (٥) . ثم جاءت مدرسة هشام بن الحكم ، وقد سرت إليها أفكار أجنبية من تشبيه وتجسيم ، فاعتنقتها وعارضت بها المعتزلة الذين رفضوا نظرية الإمامة الشيعية ، واشتبكت معهم فى خصومة طويلة . ولكن لم تلبث السياسة أن قرّبت مسافة الخلف بين الطرفين ، فاقترب الاثنا عشرية على أيدى البويهيين من المعتزلة ، وقالوا معهم بالتنزيه والتجريد ، ومن متكلميهم فى هذه المرحلة الشيخ المفيْد (٤١٣ — ١٠٢٢) صاحب **تهذيب الأحكام** . ثم اختلط الكلام عندهم بالفلسفة على أيدى نصير الدين الطوسىّ (٦٧٣ = ١٢٧٧) مجاراة للتطور العام ، وبالتصوف على أيدى الشيخ الآملى (٧٨٧ = ١٣٨٧) صاحب **جامع الأسرار ومنبع الأنوار** . فلدى الاثنا عشرية المتأخرين نجد أفكاراً معتزلية معادة من القول بأن الصفة عين الذات ، وأن القرآن مخلوق . وينكرون الكلام النفسى ، ورؤية الله بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، وينزهونه تعالى عن أن يصدر عنه الشر .

---

(١) محمد كامل حسين ، **طائفة الإسماعيلية** ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٠ .

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٣) الأشعرى . **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٣٣ ، ٣٧ — ٣٨ ، ٢٢٢ .

(٤) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ٣١ — ٣٣ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ ؛ البغداد ، **الفرق** ، ص ٤٨ — ٥٠ .

(٥) جعفر الصادق ، **مسند الإمام جعفر الصادق** ، بيروت ١٩٥٥ ، حـ ١ ، ص ٣٦ ، ٤٧ ، ٧٠ .

الإسماعيلية وفكرة الألوهية :

الإسماعيلية هى الشعْبة الثانية من الإمامية ، وقد اختلف فى نشأتها وسبب تسميتها ، ومدى صلتها بجعفر الصادق ، وعُدّت تارة من الغلاة ، وأخرى من المعتدلين . ونرجّح أنها تنسب إلى إسماعيل (١٤٥ = ٧٦٢) الإمام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق . ويظهر أنه لم يكن لها شأن فى عهد إسماعيل نفسه ، ولم تبد اتجاهاتها إلا بعد موته بنحو مائة سنة ، ولم تعرف نسبتها إليه إلا متأخراً . وقد ربط بسلسلة من أئمة جاءوا بعده واستتروا ، لأنه لم تتوفر لديهم قوة تمكنهم من مواجهة أعدائهم ، وتعاقبوا فى « دور الستر » هذا ، الواحد تلو الآخر ، إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدى (٣٢٢ = ٩٣٤) مؤسس الدولة الفاطمية وقد مهّد لهذه الدولة حمدان القرمطى (٢٧٦ = ٨٩٠) ، وتفرع عنها الدروز أتباع دَرزى (٤٠٢ = ١٠١٢) تلميذ الحاكم بأمر الله ، والحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦ = ١٠٩١) وممثلوا الإسماعيلية النزارية . وللإسماعيلية عدّة أسماء ، أهمها : الباطنية ، لأنهم قالوا بالإمام المستتر أو الباطن ، أو لأنهم يرون أن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويلا (١) . وسموا التعليميّة أيضاً لأنهم يبطلون الرأى ، ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الإمام المعصوم (٢) ، وقد دفع هذا جولدتسيهر إلى أن يعدّهم من أنصار التقليد (٣) . ولهم حالياً أتباع ومؤيدون فى فارس ، وأواسط آسيا ، وأفغانستان ، والهند ، وعمان ، والشام ، وزنجبار ، وتنجانيقا . وتولى أخيراً أغاخان (١٩٥٧) زعامتهم ، وانتقلت الزعامة إلى أعقابه من بعده .

أخذوا بمبدأ التقية كالاثنا عشرية ، وطبقوه فى سعة . وكانوا أساتذة فى التنظيم السرى ، واستباحوا القتل غيلةً ، ومسلكهم محل نقد وملاحظة شديدة . لجئوا إلى العنف أحياناً ، وعاثوا فى الأرض فساداً ، وخاصة على أيدى القرامطة والحشاشين . وقالوا بالوراثة الروحية ، فيصبح المَدْعُوُّ ابناً روحيًّا للداعى ، ويرتبط به بعلاقة لاتقل عن رابطة الدم . وتفنّنوا فى الدعوة ، ونظموها فى درجات متلاحقة ، لاينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بإذن من الدّاعى (٤) . والدعاة أنفسهم مراتب ، على رأسهم النبى الذى يبلغ الكلام المنزّل ، وسموه الناطق ، ويليه الإمام الذى يؤوّل هذا الكلام ، وسموه « الأساس » أو الوصىّ ، ومحمد هو الناطق وعلىّ هو الأساس . ويليهما الحجّة الذى يثبت صدق رسالة الأساس ، وبعده الدّاعى ، وهكذا . والدّعاة كثيرون موزعون على العالم جميعه ، ويشرف على كل مجموعة داعٍ كبير أو داعى الدّعاة ، ويدخل إخوان الصفاء

(١) الغزالى ، فضائح الباطنية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧ .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، تصدير فضائح الباطنية .

(٤) الغزالى ، فضائح الباطنية ، ص ٢٢ – ٢٣ .

فى هذا التنظيم . وعلى عهد الفاطميين كان فى القاهرة معاهد لإعداد هؤلاء الدعاة ، والأزهر نفسه أنشئ أساساً لدرس التعاليم الإسماعيلية ونشرها . وينبغى أن يكون الداعى فطناً ذكياً ، صحيح الحدس صادق الفراسة (١) . ويظهر أن الدّعاة كانوا يحتالون لدعوتهم بوسائل شتى من تشكيك وتعليق وتدليس ، واستطاع الغزالى أن يشرح طرقهم فى وضوح (٢) . ولم يفتهم أن يستعينوا ببعض وسائل الإغراء من طعام وشراب ، ومجالس أنس وغناء ، وملازمة طويلة بين الدّاعى والمستجيب ، وكل ذلك فى ستر محكم وخفية تامة ، شأن الجماعات السرية على اختلافها . واستعانوا بالتأويل الباطنى الذى اشتهروا به وتفننوا فيه ، وهو لايخلو من تشويق وإغراء ، ولكل شىء عندهم سر ، وتوسعوا فى أسرار الأعداد ، وبخاصة عدد ٧ ، ولعلهم سموا السبعيّة من أجله (٣) . واقتضت السريّة أن يخفوا كتبهم ، وأن يقدّموا تعاليمهم بقدر ، ولا يزالون يلتزمون ذلك إلى اليوم . ولهم مؤلفات كثيرة بقيت مخطوطة ، ولم يفتح فيها باب النشر إلا أخيراً على أيدى من وقفوا على أسرارها ، أمثال محمد كامل حسين وعلى أصغر فيْضى .

لاشك فى أن الإسماعيلية من أكثر الشيعة درساً وبحثاً ، شاءوا أن يفلسفوا تعاليمهم ، ففلسفوا معها العقيدة الإسلامية كلها ، وأدخلوا عليها كل ماوقفوا عليه من أفكار أجنبية ، بين شرقية وغربية ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة . ولفلسفتهم خطرها ، لأنها لم تقف عند الخاصة بل امتدت إلى العامة فى طرق سرية دقيقة ، وأريد تلقينها للشباب فى سن مبكرة . وبدت وكأنها فلسفة هدّامة ، تبعث عليها نوايا سيئة ، وترتبت عليها نتائج خطيرة من بلبلة الأفكار ، والتحلّل من القيود الدينية واستباحة المحرم ، والاغتيالات الفردية لمن وقف فى طريقها وكشف سترها . ومنذ القرن الرابع للهجرة تصدى للردّ عليها كثيرون ، لافرق بين سنيين ومعتزلة ، بل بعض الشيعة أنفسهم . ويوم أن اشتد خطرها فى أخريات القرن الخامس الهجرى هجم عليها الغزالى هجوماً عنيفاً فى صدق وإخلاص ، ووضع فى ذلك كتبا ورسائل متلاحقة وصل إلينا بعضها ، وفى مقدمتها كتاب فضائح الباطنية الذى صوّب بوجه خاص إلى خطر مسألة التعليم من الإمام المعصوم .

وتقوم فلسفتهم الإلهية على أساس أن العقل الإنسانى لايستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية ، وليس لهذه الذات صفات ، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذى أبدعه الله ، وفى وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا البارئ المبْدع (٤) . فهم بهذا أشدّ تعطيلاً من المعتزلة ، وإن حاولوا أن يدفعوا هذه الشبهة عن أنفسهم (٥) . وعن العقل صدرت النفس الكليّة ، وعن

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤ – ٣٢ .

(٣) النعمان بن محمد، **أساس التأويل** ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٣١ – ٣٢ ، ٤٦ ، ٦٠

(٤) الكرمانى ، **راحة العقل** ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٦ ، ٥٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

هذه صدرت المادة ، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع . فقال الإسماعيلية بالفيض أو الصدور ، على نحو ما صنع الفارابى وابن سينا ، وفسروا الخلق تفسيراً فلسفياً لا يتلاءم مع قدرة الله وعظمته ، ولا يخفف من هذا فى شىء أن تستبدل بكلمة الفيض أو الصدور كلمة الإبداع لأن مؤداها واحد . وواضح أن الإسماعيلية يلتقون فى هذا مع فيلسوفى الشرق الكبيرين ، ولذا كانت الحملة عليهم جميعاً مشتركة . ولم يقفوا عند هذا ، بل شاءوا ، أن يربطوا مراتب دعوتهم بمراتب الوجود ، فالناطق فى العالم الأرضى يقابل العقل الأول فى العالم العلوى ، والأساس أو الوصى يقابل النفس الكلية ، وهكذا . ويعتقدون أن الوحى لاينقطع لأنه فيض من الناطق على الوصىّ والأئمة (١) ، وفى هذا مايؤذن بالحلول الذى أنكره المسلمون ، وقد أكدوه بنظرية « النور المحمدى » وإن حاولوا جاهدين أن يدفعوا عن أنفسهم هذه الشبهة .

* * *

حكم وتقدير :

تفاوت الشيعة فى ميولهم وتحزّبهم ، فتعدّدت فرقهم وتنوعت مذاهبهم . ولكنهم جميعاً اختلفوا مع أهل السنّة ، وأحدثوا أكبر انشقاق فى الإسلام . غذّته فى البداية الحروب والأطماع السياسية ، وتعهّدته فيما بعد الحزبية والطائفية، وقدّر له أن يعمّر إلى اليوم ، ولا تزال ناره تتأججّ من حين لآخر . ولا نزاع فى أن أسبابه الأولى زالت من قديم ، وأصبح نظام الخلافة فى خبر كان ، ولم يبق محل لوصىّ أو إمام ، والمهدى المنتظر حلم الجهلاء والضعفاء . وهل من سبيل لأن نتحدث عن حكومة تيوقراطية فى عصر أولع الناس فيه بالقومية والديمقراطية والجمهورية الشعبية . قد يكون لبعض التيارات السياسية أو الروحية شأن فى استمرار هذا الخلاف وتغذيته ، وكثيراً مايحاول المرء أن يخفى أهدافه ومطامعه الذاتية وراء ستار دينى أو طائفى . وجدير بنا أن ندرك أن هذه الفرقة أصبحت غير مفهومة ، وأن قوة المسلمين فى لمِّ شملهم وجمع كلمتهم ، وللماضى حكمه وللحاضر سلطانه ، ولا تكاد توجد اليوم مسافة خلف كبيرة بين الكاثوليكية والبروتستنتية .

وقد تَابَعَتْ فكرة الألوهية عند الشيعة سير البحث الكلامى فى الإسلام ، فكان أئمتهم الأوَل أقرب إلى السلف ، وأبعد عن الجدل النظرى ، وأرغب فى التسليم بما جاء فى الكتاب والسنّة دون بحث أو تعمق . ثم سرت إليهم عدوى المدارس والفرق الأخرى ، فعارضوا المعتزلة زمناً ، ثم عادوا فاقتبسوا كثيراً من آرائهم ، لافرق فى ذلك بين زيدية واثنا عشرية . وتقوم فلسفة المعتزلة الإلهية

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

– كما قدّمنا – على التوحيد والتنزيه ، وقد تنحو أيضاً منحى التجريد والنظر العقلى الخالص . وقد أوغل الإسماعيلية فى ذلك وبالغوا فيه ، وفلسفوا فكرة الألوهية فلسفة دقيقة وعميقة قد يستسيغها الخاصة ، ولكنها لاتلائم العامة فى شئ ، وكانت محل نقد ومعارضة شديدين . والإسماعيلية بوجه عام أقرب إلى العلماء والفلاسفة ، وبينهم وبين المتصوّفة المتفلسفين وشائج شتى .

الفصل السادس

المتصوفة

التصوّف سلوك وشعور : سلوك يتجنب الشهوات والملذّات ، ويرمى إلى طهارة الجسم وصفاء النفس ، وشعور بالغبطة والسعادة ، إذا ما وصل المريد إلى تلْك الطهارة وهذا الصفاء . وهو أيضاً عمل وتأمل : عمل يقوم على المجاهدة والمجالدة ، وصيام النهار وقيام الليل ، وبذل النفس والمال فى سبيل طاعة الله . وتأمل يؤثر الخلْوة والوحدة ، ويتدبر فى آيات الله وأسرار الكون ، ويجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن . وهو أخيراً فَقْد ووجود : فَقْد للعاجل ووجود للآجل . فَقْد للفانى ووجود للباقى ، فقد للعبد ووجود للربّ . والتصوّف فى اختصار سلسلة من الأحوال والمقامات ، يسلم بعضها إلى بعض ، فيبدأ المتصوّف بتطهير نفسه ، كى يصبح أهلاً للتجلّى ، ولا يزال يرقى حتى يحس بالله فى قرارة نفسه ، ويقرب منه كل القرب . ولم تتكوّن الدراسات الصوّفية فى الإسلام دفعة واحدة ، بل نمت وتطورت على مرّ الزمن ، ومرّت بمراحل متلاحقة .

أدوار التصوف الإسلامى :

مرّ التصوف الإسلامى بعدة أدوار ، بدأ أولاً فى صورة من النسك والزهادة ، فيهجر المرء الدنيا ، ويتجه نحو الآخرة ، ويستمسك بالطاعات والقربات . وقضى متصوفو الإسلام على هذا نحو قرنين ، وزهاد الصدر الأول كثيرون ، نذكر من بينهم الحسن البصرى (١١٠ = ٧٢٨) على رأس زهاد البصرة ، وإبراهيم بن أدهم (١٥٩ = ٧٧٦) على رأس زهاد بلخ ، ورابعة العدويّة (١٨٥ = ٨٠١) على رأس زاهدات النساء . وحاول هؤلاء العباد أن يتزيّوا بزىّ خاص ، فلبسوا الصوف ، وأن يتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس ، على غرار الأديرة والصوامع — ولا يكاد يخرج التصوّف فى هذه المرحلة عن ضرب من السلوك والقدرة العملية ، التى ترمى إلى طهارة الروح والجسد . فهو لا يعنى كثيراً بدرس أو بحث ، ولا يحاول وضع نظرية ولا نشر فكرة .

ثم أخذ المتصوّفة فى مرحلة تالية يدرسون ويبحثون ، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها ، ويبينون أحوالها ومقاماتها ، فتحدثوا عن العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والحبّ والوجد ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء ، وتعلّقوا بالحبّ الإلهى أيمّا تعلق . وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية . وظهرت ثمار ذلك فى القرن الثالث الهجرى على أيدى المحاسبى (٢٤٢ =

٨٥٧) وذى النون المصرى (٢٤٤ = ٨٥٩) . وانضم إليهما أبو يزيد البسطامى (٢٦٠ = ٨٧٤) الذى عُنى بحال الفناء ، وهى أسمى مرتبة يصل إليها المريد ، فتنكشف له الحجب ، ويسمو إلى مرتبة الفيض والإلهام ، ووضع بذلك دعائم نظرية الاتحاد التى تعدّ قمة التصوّف الإسلامى وغاية الوصول إلى الله .

وقد قام على هذه النظرية رجلان ، شغلا بها ولما ينقض القرن الثالث الهجرى ، وهما الجنيد والحلاّج . فيذهب الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) إلى أن المتصوّف قد يصل إلى درجة يتّحد فيها بخالقه ، وتتلاشى شخصيته فى الذات الإلهية . فيصعد إلى عالم النور ، وتنكشف أمامه المغيَّبات ، ويخيّل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب ، وأنه قريب وهو بعيد . وغالى الحلاج (٣٠٩ = ٩٢٢) فى هذه النظرية ، واتّخذ من نفسه وسيلة لإثباتها . فنادى بحلول اللّاهوت فى الناسوت ، وزعم أن الولىّ قد يصبح الدليل الحىّ على الله ، بحيث يصبح « هو هو » . وانتهى به الأمر أن قال : « أنا الحق » ، تلك القولة التى أدّت إلى سجنه وأودت بحياته . وباختصار يمثل القرن الثالث والرابع العصر الذهبى للتصوّف الإسلامى .

وفى إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفية عناية بالأبحاث العقلية ، وما وجّههم لأن يكوّنوا فلسفة خاصة بهم ، وظهر بينهم فى الدور الثالث رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السّهروردى المقتول (٥٨٦ = ١١٩١) ، ومحيى الدين بن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (٦٦٨ = ١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . وتابعهم جماعة من شعراء الفرس ، أمثال فريد الدين العطار (٦٢٧ = ١٢٣٠) ، وجلال الدين الرومى (٦٧١ = ١٢٧٣) ، وكلهم يرمى إلى أن يقيم التصوف على دعائم فلسفية . فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة ، واختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . ففى القرنين السادس والسابع اكتمل التصوف الفلسفى .

التصوف السُّنى :

لم يكن القول بالاتحاد الذى ذهب إليه الجنيد ليرضى أهل السنة ، لأنه يؤدّى إلى الاشتراك فى ذات البارىء جلّ شأنه – ولم يرضهم أيضاً القول بالحلول الذى نادى به الحلاّج ، لأنه يلحق المكانية والجسمية به تعالى ، وقد أشار الأشعرى إلى هذه الآراء الغريبة[1] . ولم يتردّد الأشاعرة فى رفض الاتحاد والحلول معاً ، ولم يقبلوا من التصوف إلا ما اتصل بالزهد والتنسك ورياضة النفس ، وعلى رأسهم أشعرى صوفى كبير هو القشيرى (٤٣٧ = ١٠٤٥) . وأيّدهم الغزالى فى ذلك كل التأييد ، وبخاصة فى كتابيه **الإحياء** ، **والمنقذ من الضلال** . فلم ينكر التصوف فى أساسه ، بل قرّر أن هناك عالمين : عالم الظاهر ، وعالم الباطن . وإذاكانت الحواس وسيلة إدراك الأول ،

(١) الأشعرى ، **مقالات** ، جـ ١ ص ٢٨٨ .

فإن الفيض والإلهام وسيلة إدراك الثانى . غير أن هذا الفيض لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول ، وإنما هو ضرب من الكشف والمشاهدة ، ولون من المعرفة الذوقية ، يحدث فى حال النوم أو اليقظة لكل من أعرضوا عن الدنيا ، وتحلّوا بأسمى الفضائل[1] . وقد انقسم المتصوّفة تبعاً لهذا قسمين : معتدلين ومتطرفين ، سنيين ومبتدعين . فتصوّف الحلاج ومن جاراه يجاوز دائرة الكتاب والسُّنة ، فى حين أن تصوف القشيرى والغزالى يتفق مع تعاليم الدين . وكأنما قدّر لأهل السُّنة من النجاح فى ميدان التصوّف ما قدّر لهم فى ميدان علم الكلام . وما إن بدأ القرن السادس الهجرى حتى أخذ التصوّف السُّنى يعدو على التصوّف الفلسفى ، وظهر فى هذا القرن علمان من أعلام التصوّف السنى قدّر لطريقتيهما نجاح كبير فيما بعد ، وهما عبد القادر الجيلانى (٥٦٢ = ١١٦٧) وأحمد الرفاعى (٥٧٨ = ١١٨٣) .

ولم يقف أثر الغزالى عند القرن السادس ، بل امتد إلى القرون التالية ، واستمر التصوّف السُّنى يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبها ، وأصبحت له السيادة فى أوائل القرن الثامن . ويتفق الصوفية المتأخرون مع الغزالى فى أن التصوف قبل كل شىء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة ، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة ، وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرّب إلى الله ، والزهد والإعراض عن الدنيا . وقد يصل الطائع بعبادته إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته ، ولم يكن غريباً أن نرى فى القرون الأخيرة أميين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين ، وفى وسعهم أن يصلوا إلى العلم اللدنّى . واتجهت عنايتهم إلى الأوراد يلقنونها وحلقات الذكر يديرونها ، وتعدّدت طرائقهم ، فرأينا بينها الشاذلية والنقشبندية إلى جانب القادريّة والرفاعيّة ، واتخذت كل واحدة شعَاراً يميّزها من الطرق الأخرى . وكان فى أحاديث كراماتهم الذائعة ما حبّب الخاصة فيهم ، ودفع العامة إلى الالتفاف حولهم . وعلى الجملة عاد التصوّف فى هذا الدور الأخير إلى الصورة التى بدأ بها ، فى شىء من المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات ، وولوع بالتحزّب والطائفية . وقلّ أن نجد فيه بحثاً يجاوز آداب السلوك ومكارم الأخلاق ، ويخرج عن سرد بعض القصص والآثار ، هذا إلى جانب شروح وتعليقات على مصنفات المتصوّفة السابقين ، كما صنع القاشانى (٧٣٨ = ١٣٣٨) والشعرانى (٩٧٢ = ١٥٦٥) فى شرحهما لابن عربى . وكان لا بد أن ننتظر إلى أوائل القرن العشرين لنرى فلسفة صوفية ، واعية ومجدّدة على أيدى محمد إقبال (١٩٣٨ م) .

---

(١) ندع هنا جانباً رسائل أخرى للغزالى قد تتعارض مع هذا ، وفى مقدمتها « **مشكاة الأنوار** » ، ودون أن ندخل فى بحث صحة نسبة هذه الرسالة إلى الغزالى ، وقد أثير هذا من قبل على أيدى قنسنك ومنجوميرى وت ، نكتفى بأن نشير أولاً إلى أن الغزالى باحث واسع المعرفة كتب فى ميادين مختلفة ، وليس معنى ذلك أنه التزم بكل ماكتب ، والمهم ثانياً أن تصوفه الذى عرف ، وأخذ به الخلف هو تصوف « **الإحياء** » « **والمنقذ من الضلال** » ، وهما دعامة التصوف السنى .

فكرة الألوهية :

لم يكن بُدّ لمتصوّفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، والتصوّف فى أساسه سعىٌ وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية . والمتصوّفة فى التاريخ قديمه وحديثه مؤلهون ، يؤمنون بروح الأرواح وقدس الأقداس . وقد عاش متصوّفة الإسلام فى جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العليّة ، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة ، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة . عاش شيوخهم الأُوَل فى البصرة والكوفة وبغداد ، وكانوا على صلة بما يجرى فيها من حركات فكرية . ويعدُّ الحسن البصرى بحق الجدّ الأول للدراسات الكلامية والصوفية ، وكان المحاسبى معتزليًّا ، ثم انتصر لأهل السُّنة وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة . وقد أشرنا من قبل إلى محنة خراسان وما نال القشيرى والأشاعرة منها ، وإلى أنّ الغزالى إمام فى التصوّف والكلام معاً(١).

عالج المتصوّفة مشكلة الألوهية على طريقتهم ، وهى لا تخلو من غموض . يلجئون إلى الرمْز تارةً وإلى الإبهام تارةً أخرى ، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التى تتلاءم مع لغة الجذب والشطحات ، وفى « باب التوحيد » من « الرسالة القشيرية » نماذج كثيرة ، منها قول سهل بن عبد الله : « ذات الله تعالى موصوفة بالعلم ، غير مدركة بالإحاطة ، ولا مرئية بالأبصار فى دار الدنيا ، وهى موجودة بحقائق من غير حد ولا إحاطة »(٢) ولاحظ ابن حنبل أنه لا يفهم المتصوّفة ، لأنهم يتكلمون لغة لا عهد له بها ، وصرح ابن عربى بأنه لا يفهم بعض عبارات الجنيد(٣) . ولعلّهم فى تردّدهم بين عالم الظاهر وعالم الباطن يرسلون أقوالًا قد تؤذن بشىء من التناقض . ويعنينا أن نستخلص من ذلك أفكارهم الأصلية وآراءهم الخاصة .

ولا شك فى أن المتصوّفة تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم ، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة . واستمدوا بعض المصطلحات التى شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة ، كالمعنى والمبنى ، والجوهر والعرض ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفة ، والتجسيم والتجريد . وشاركوا الشيعة فى بعض استعمالاتهم ، كعالم الظاهر وعالم الباطن ، والأقطاب والأوتاد . ولن نقف عند ما حاكوا فيه غيرهم ، فلا نعرض للمتصوفة الذين رأوا فى الألوهية رأى السلف ، أمثال الحسن البصرى وإبراهيم بن أدهم ، ولا لمن رأوا فيها رأى الأشاعرة أمثال القشيرى والهجويرى (٤٦٥ = ١٠٧٣) صاحب « كشف المحجوب » . وإنما نقصر حديثنا على وجهة النظر الصوفية ، ويمثلها رجلان : الجنيد ، وابن عربى . ولن نقف عند المتصوّفة الفلاسفة الآخرين ، لأنهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوّف ، وابن عربى نفسه خير من يعبّر عنهم .

---

(١) ص ٥٢ .

(٢) القشيرى ، الرسالة ، القاهرة ١٨٧٠ ، ص ١٥٩ — ١٦٢ .

(٣) أبو العلا عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١٣ ، ١٧٢ .

الجنيد وتوحيد الشهود :

الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) شيخ معتزلة بغداد ، أخصبهم إنتاجاً ، وأعمقهم روحانية . وضع فى التوحيد رسالة لم تنشر بعد[١] ، وعُنى بمشكلة الألوهية ، وأقامها على أساس صوفى ، وربطها بنظرية المعرفة . والمعرفة عنده ذوق ووجدان ، لا يعين عليها الحسّ ، ولا يوصل إليها العقل ، وإنما هى ضرب من الإشراق والإلهام .

ونظرية المعرفة باب هام من أبواب التصوف الإسلامى ، وأساس من أسسه الكبرى . وجه المحاسبى إليها النظر ، وتوسع الجنيد فى شرحها ، وعرضها الغزالى فى « المنقذ » و « الإحياء » عرضاً وافياً . والقلب عند المتصوفة أداة المعرفة ، فهو مركز الحب والإدراك ، أو بعبارة أخرى مركز الوجد والتجلى . متى صفت صفحته وانجلت غشاوته ، أصبح أهلاً للإدراك الذوقى والمعرفة اللدنية . وإدراك القلب مختلف عن إدراك العقل ، إدراك الأول معرفة ، وإدراك الثانى علم . والمعرفة فى رأيهم أسمى من العلم ، لأنها حال من أحوال النفس ، وتجربة صوفية تتحد فيها الذات المدرِكة بالموضوع المدرَك ، وهى فى اختصار كشف عن عالم الباطن ، فى حين أن العلم يقف عند عالم الظاهر .

وهكذا تتم معرفة الله ، فهو لا يُرَى بالحواس لأنه غير مجسَّم ، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه ، وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة . لا تقوم على منطق ولا تعوّل على استدلال عقلى ، وإنما هى اتصال بالله وفناء فيه ، واتحاد معه . وهذا فى رأى الجنيد هو توحيد الخواص ، أو توحيد الشهود الذى يتصل فيه العبد بالمحبوب الأعظم[٢] . ولا حاجة فيه إلى برهنة على وجود الله ، ولا إلى بحث عن صفاته . وفى هذا ما يميزه من توحيد العوام الذى يعنى بأمثال هذه الأمور ، ويسمى توحيد الاعتقاد[٣] . وقد مرّ الجنيد بقوم من المتكلمين يخوضون فى علم الكلام . فقال : ما هؤلاء ؟ فقيل : ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : « نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب[٤] » . وفى وحدة الشهود ما يقود إلى وحدة الوجود ، وفى القول بالاتحاد ما يؤدى إلى القول بمذهب وحدة الوجود ، وهذا هو ما انتهى إليه ابن عربى .

ابن عربى ووحدة الوجود :

ابن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) زعيم مدرسة ، وصاحب مذهب خاص ، وهو دون نزاع أكبر

(١) الجنيد – **رسالة التوحيد** ، مخطوط استانبول ، شهيد على رقم ١٣٧٤ .
(٢) التهانوى – **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**. كلكتا ١٨٦٢ ، حـ ١ ، ص ١٤٦٨ .
(٣) أبو العلا عفيفى ، **التصوّف** ، ص ١٥٦ – ١٧٨ .
(٤) ابن خلدون – **مقدمة** ، ص ٤٠٨ .

متصوّفى الإسلام الفلاسفة . قامت مدرسته فى أوائل القرن السابع الهجرى ، وعمّرت نحو قرنين أو يزيد . عرض مذهبه فى كثير من كتبه ، وهو وفير الإنتاج . ووقف عليه بوجه خاص كتابيه الكبيرين : « **الفتوحات المكّيّة** » ، و « **فصوص الحكم** » ، ولاقى من جرائه ما لاقى من عنت واضطهاد .

وهو يرى أن لا موجود إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود كله ، ولا موجود سواه . « وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله ، ونحن إن كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به[1] » . ووجوده تعالى فى غنًى عن الدليل ، وكيف يصح التدليل على من هو عين الدليل . وليس ثمّة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حقٌ فى ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات . « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »[2] .

والواقع أن ليس ثمّة خلْق على نحو ما يذهب المتكلمون ، بل مجرد فيض وتجلٍ ، فالموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية . فما وصَفنا البارىء بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى[3] وما دام الأمر تجلياً فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلّة أو غاية ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها .

هذه هى وحدة الوجود كما صورها ابن عربى ، ويلحظ فى هذا التصوير أن الألوهية معنًى مجـرد غير مشخص ، ولا يكاد يوصف ، وصفة الإله الوحيدة هى الوجود . وقـد تضاف إليها صفة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة ، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التى تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . ويظهر أن ابن عربى كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللانهائى المطلق ، وفكرة إله الكتاب والسنة الذى عُنى الأشاعرة بشرح صفاته وتحديدها ، ولكن غلبت عليه الفكرة الأولى التى لم ترض العامة ، وكانت موضع نقد واعتراض .

وتلتقى وحدة الوجود عند ابن عربى مع نظائرها فى التاريخ قديمه وحديثه ، وتمتّ على الخصوص بصلة إلى بعض الآراء التى عرفت فى الفكر الإسلامى . ومنذ عهد مبكّر قال الشيعة بالنور المحمدى الصادر عن الله رأساً ، وقد استمدت منه الموجودات جميعها . وذهب الفارابى وابن سينا إلى أن الله هو الواجب الوجود بذاته ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه . وقال بعض متصوّفة الإسلام بالاتحاد الذى يقود حتماً إلى وحدة الوجود ، وهما معاً متلازمان عند البراهمة والبوذيين . وفى التاريخ الحديث نستطيع أن نعقد صلة بين آراء ابن عربى واسبينوزا فى هذه الناحية .

---

(١) ابن عربى ، **الفتوحات المكية** ، القاهرة ١٨٧٦ ، حـ ١ ، ص ٣٦٣ .
(٢) ابن عربى ، **فصوص الحكم** ، القاهرة ١٩٤٦ ، نص إدريسى .
(٣) ابن عربى « **الفتوحات المكية** » ، حـ ٤ ، ص ٢٥١ .

ابن عربى واسبينوزا :

نلحظ شبهاً كبيراً بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى وفكرة وحدة الوجود عند اسبينوزا (١٦٧٧) ، فهما يقرران معاً أن الله والعالم شيء واحد ، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره . وهذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربى ، أو « لضرورة الطبيعة الإلهية » كما قال اسبينوزا . فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله ، وكمال كله . ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة « الطبيعة الطابعة » و « الطبيعة المطبوعة » من جانب آخر ،فالحق عند ابن عربى يساوى تماماً « الطبيعة الطابعة » التى قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضاً « الطبيعة المطبوعة » . ولعل الصوفى العربى كان أكثر توفيقاً فى تعبيره من الفيلسوف الهولندى ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين .

وقد استلفت هذا التلاقى بعض الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق « أن لدى ابن عربى كثيراً مما يذكرنا باسبينوزا[١] » وأشار ريفو فى وضوح أكثر « إلى أن لدى اسبينوزا تيارين : تأثر فى أحدهما بالفكر اليهودى الوسيط ، وبالفكر الإسلامى من خلاله[٢] » . ونحن نتفق مع أسين بلسيوس على أن هذا التأثير قد تمّ فعلاً ، ولا سيما أن ابن عربى أسبانى مواطن ومعاصر لابن ميمون (٥٨٢ هـ) ، وقد عاصر يهوداً أسبانيين آخرين فى عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو إلى القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية ، ونرجح أن يكون قد نقل شيء عن مذهب وحدة الوجود لصوفى فيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربى وبصره فى القرن الثالث عشر الميلادى . ولا شك فى أن اسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفى اليهودى المتوسط ، نشأ فى بيئة ثقافية ودينية متخصصة . فتعلم العبرية ، ودرس التوراة والتلمود ، وتتبع آثار مفكرى اليهود فى القرون الوسطى[٤] .

ونستطيع أن نقرّر أن ابن عربى واسبينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً ، وإن اتهما بالإلحاد . كانا مؤمنين إيماناً يملأ قلبيهما ، فكانا يريان الله فى كل شيء ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه — كانا يعتدان بأخوّة الحب والإيمان ، فلا يفرقان بين موسوى ومسيحى ، ولا بين مسلم وغير مسلم .

ولا نزاع فى أن فكرة وحدة الوجود فى أساسها وليدة فرط إيمان ، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فيّاض ، وهى لهذا تلائم الصوفية والروحانيين . ترد كل شيء إلى الله ، ولا تدع لغيره مكاناً فى العالم . ولكنها لم تسلم من نقد واعتراض ، فهى تكاد تلغى الكون ، ولا تفسر التغير ، ولا تحل

---

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, London 1949, p. 226.

(٢) Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris 1950 T. III p. 312.

(٣) Asin Palacios, *Actes du XVI Congris inter. des orien*tahistes, Alger 1905, III, 79 - 150

(٤) إبراهيم مدكور « وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا » ، الكتاب الذهبى لابن عربى . القاهرة ١٩٦٩ . ص ٣٧٩ — ٣٨٠ .

مشكلة الواحد والمتعدد – وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية ، فهى تقول بإله مطلق مجرّد لا نهائى ، فى غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده . ولكن أين الإنسان ، وأين مسئولياته وواجباته ؟ إن فى القول بوحدة الوجود ما يقضى على الأخلاق والتكاليف .

* * *

حكم وتقدير :

يبدو من كل ما تقدّم أن فكرة الألوهية عند متصوفى الإسلام شبيهة بنظائرها لدى متصوفة المسيحية ، فهى تعتمد على الذوق والتجربة الشخصية ، وتقوم على أساس من الشعور والوجدان والاتصال المباشر . هى فكرة تنبعث من الباطن ، ويصعب نقلها إلى الخارج . يحس المتصوف بجمال الله وكماله إحساساً صادقاً ، ويعز عليه أن يصور ذلك على نحو ما يحس به ، وكل ما يملك أن يدعو الناس إلى الرجوع إلى أنفسهم لكى يعرفوا ربهم . ولعله من التوسع أن نسمى هذا فكرة ، بل هو أقرب ما يكون إلى الذوق والوجدان . وبسكال (١٦٦٢) مثلا ، كالجنيد ، لا يتشبث بالأدلة العقلية ، ولا يقف عند الأدلة النقلية لإثبات وجود الله . وإنما يرى أنا نعرف الله بقلوبنا ، والمعرفة القلبية مصدر الحقائق الأولى ، وأساس اليقين والإيمان[١] . ففكرة الألوهية كامنة فى نفوسنا ، والإنسان فى حاجة ماسة إلى قوة عليا يضرع إليها ويستعين بها[٢] .

ولهذه التجربة الصوفية أشباهٌ ونظائر فى الفكر المعاصر ، فهى تذكرنا بتجربة وليم جيمس (١٩١٠) الدينية ، وبحدس برجسون (١٩٤١) . فيرى الأول أن المرء فى حياته الروحية يتصل بمقام أسمى،فيحس فى نفسه بقوة أعظم وثقة أتم ، ويشعر بغبطة وسعادة لا حد لهما ، وكأنما تحولت شخصيته جملةً ، وأصبح شخصية أخرى[٣] . وحدس برجسون ضربٌ من المعرفة الصوفيّة ، والله عنده فى غنى عن أن يبرهن عليه ، لأنا نحس به ، ونستمد الحياة منه . وما الحياة إلا اعتقاد فى الله ، ومعرفته شعور بكل ما تقتضيه الحياة[٤]. والتطور الخالق » الذى يقول به يقود إلى فكرة إله مريد خالق للمادّة والروح ، وباعث للحياة فى الأنواع والأفراد .

بيد أن فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود لا تتمشى مع تعاليم الإسلام ، لأنها تخلط السماوى بالأرضى والإلهى بالإنسانى ، أو تغفل الإنسان والعالم معاً . وكان الأشعرى معاصراً للجنيد والحلاج ، واستنكر ما ذهب إليه بعض النساك من حلول الله فى الأجسام ، ومن أنه يرى فى الدنيا ، ومن أنه

---

(١) Pascal, *Pensees*, ed. Brunschwigg. p. 282.

(٢) M. Blondel, *L'action*, Paris 1937.

(٣) E. Bautroux, *W. James*, Paris 1911, p. 57.

(٤) Bergson, *Evolution creatries*, Paries 1907, p. 270.

تجوز عليه – جل شأنه – المعانقة والمجالسة[١]. وقد أحس الجنيد وابن عربى أنفسهما ، كما أشرنا إلى ذلك ، بأن تصـويرهما للألوهية لا يرضى عامة المؤمنين ، ففرّق الأول بين توحيد الشهود أو توحيد الخواص ، وتوحيد الاعتقاد أو توحيد العوام[٢] . وفرق الثانى بين إله وحدة الوجود ، وإله الكتاب والسنة[٣] . ومهما يكن من أمر فليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلى ، ولغة القلوب شىء ، ولغة العقول شىء آخر

(١) ص ٦٩ .
(٢) ص ٧٢ .
(٣) ص ٧٣ .

الفصل السابع

الفلاسفة

هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميِّزة ، وهى دون نزاع حلقة فى سلسلة الفكر الإنسانى أخذت عما سبقها ، وغذّت ما جاء بعدها ، وفى وسعنا أن تعقّد صلات بينها وبين الفكر الفلسفى القديم من جانب ، والفكر الفلسفى المتوسط والحديث من جانب آخر . وقد نسمى المشائيّة العربية ، لأنها اعتدّت بأرسطو وعوَّلت عليه ، وأخذت عنه وعمن جاء بعده من مشائين . ولكن ليس معنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية ، بل بالعكس هى فلسفة وليدة ظروفها الخاصة ، لها كيانها ومقوّماتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة .

نشأة الفلسفة الإسلامية :

مهد لها بيئتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية فى الإسلام ، أولاهما بيئة المترجمين الذين غذّوا العالم الإسلامى بثمار الفكر القديم شرقيًّا كان أو غربيًّا . وثانيتهما بيئة الفرق الكلامية ، وبخاصة جماعة المعتزلة . ولا شك أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة . ولكنهم لم يقنعوا بذلك ، وحاولوا أن يأخذوا عن النصوص المكتوبة ، وأن ينقلوها إلى اللغة العربية . وظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية فى أخريات القرن الأول للهجرة ، ولكن حركة الترجمة الحقة لم تبدأ إلا فى القرن الثانى ، ولم تنشط إلا على أيدى العباسيين ، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول : المنصور (١٥٨ = ٧٧٥) ، والرشيد (١٩٣ = ٨٠٩) ، والمأمون (٢١٨ = ٨٣٣)[١]. وعمَّرت نحو ثلاثة قرون ، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكّنوا من العربية كما تمكّنوا من اللغة التى نقلوا عنها . ومنهم من أجاد عدة لغات ، ومن كوّن مدارس لإعداد جيلٍ جديد من المترجمين . وإلى جانب اطلاعهم الواسع ، منهم من تخصص فى أبواب معينة من الثقافة ، كالطب ، أو الهندسة ، أو الفلسفة[٢]. وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات ، فنقلوا عن العبرية والسريانية ، عن الفارسية والهندية ، عن اليونانية واللاتينية . وأُعدَّ لحفظ ما ترجموه دار خاصة ، هى « بيت الحكمة » .

---

(١) Madkour, *L'arganon*, p. 27 - 28.

(٢) *Ibid*, 29-34.

واتجهت حركة الترجمة الإسلامية ، فيما اتجهت إليه ، نحو الحكمة والفلسفة ، فاتصلت بالثقافة الهندية الفارسية ، ونقلت عن البرهمانية والسمنية ، عن الزرادشتية والمزدكية والمانوية . وعُنيت خاصة بالفلسفة اليونانية ، فعرفت بعض السابقين لسقراط ، والسقراطيين الكبار والصغار ، والسوفسطائيين ، والرواقيين ، والشكّاك ، ورجال مدرسة الإسكندرية . عرفتهم مباشرة فى ضوء ما كتبوا ، أو عن طريق من أرّخوا لهم وترجموا . فنقل سبع من محاورات أفلاطون ، وفى مقدمتها **الجمهورية** ، **والنواميس** ، **وطيماوس** .ولم يفت العرب من كتب أرسطو إلا القليل ، وأضافوا إليها ما ليس منها ، وترجموا معها كل ما وقفوا عليه من شروحها . ووصل إلى المسلمين قدر من فكر أفلوطين ، وإن نسب إلى غيره ، ولا شك فى أن الأفلاطونية الحديثة أقرب إلى الفكر الإسلامى ، لما اتسمت به من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين[١] .

ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل ، بل أضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث . ووضعوا ما سموه « مداخل » يعرِّفون فيها المادة التى تعرضوا لها ، ويلخصون أهم قضاياها . وقد تعددت هذه المداخل وتنوعت ، فانصبّ بعضها على الطب ، أو الكيمياء ، أو الفلك ، أو الفلسفة[٢] ، وهى دون نزاع من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية فى الإسلام . واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين ، وكان بينهم أخذ وردّ وحوار وجدل ، ويعدّون بحق بين المهاد الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى ، وأضاف ابن النديم والشهرستانى بعضهم إلى قائمة الفلاسفة[٣] . وقضى الكندى (٢٥٢ = ٨٦٦) ، فيلسوف العرب الأول ، زمناً بينهم ، وأسهم معهم فى حركة الترجمة ، وربما عُدّ من المترجمين.

وبدأت الفرق الكلامية منذ أخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية . كمشكلة الجبر والاختيار . وتفرعت عنها فى القرن الثانى مشاكل أخرى ، وبخاصة على أيدى المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية ، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان . ففرقوا بين الوجود والعدم ، بين الجوهر والعرض ، بين الذات والصفة ، بين الجسم والنفس ، بين الخير والشر . وبحثوا فى السبب والعلة ، وقالوا بالمعانى والأحوال ، لكى يفسروا صفات البارئ تفسيراً عقليًّا[٤] . وتوسعوا فى شرح العدالة الإلهية توسعاً يذكّرنا بصنيع ليبنتز (١٧١٦) الذى جاء بعدهم بنحو عشرة قرون . وفى وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية فى القرن الثالث للهجرة ، وسبق لنا أن قررنا أن الكندى أيضاً يعد فى آن واحد معتزليًّا وفيلسوفاً .

وفى ضوء هذا لم يكن بدّ لفلاسفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، عالجوها على طريقتهم ، وتأثروا فيها ببيئتهم وما وصل إليهم من أفكار أجنبية . ويعنينا من هذه المشكلة أمران على نحو ما التزمناه فى المدارس الأخرى ، وهما حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

---

(١) *Ibid*, p. 35 - 38.

(٢) Ibid.

(٣) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٣٥٧ — ٣٧٠ ، الشهرستانى ، **ملل** ، ج ٣ ، ص ٩٣

(٤) ص ٤١ — ٤٦ .

البرهنة على وجود الله :

سلك فلاسفة الإسلام فى هذه البرهنة مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، فعوّلوا على الدليل الكونى (Preuve Cosrmologique) الذى يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون ، والدليل الغائى (Preuve téléolosgique) الذى يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغايةً لا تصدر إلا عن مدبِّر حكيم . ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العليّة ، سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائيّة .

برهنة الكندى :

يرى أن العالم حادث ومركب ، وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ومركِّب يركّبه . « والواحد الحق هو الأول المبْدِع الممسك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر[1] » . ويضيف إلى هذا « أن فى نَظْم هذا العالم وترتيبه ، وفعْل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبّر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم[2] » . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن النظرة الغائية للكون يونانية قديمة ، عرفت عند سقراط ، وبدت بوضوح عند أفلاطون ، ولم يغفلها أرسطو . وكلمة « كسموس » اليونانية فى مدلولها اللفظى تعنى النظام .

برهنة ابن رشد :

وعلى نحو شبيه بهذا حاول ابن رشد ٥٩٥ = ١١٩٨) فى كتابه **مناهج الأدلة** أن يبرهن على وجود الله بما سماه دليل العناية ودليل الاختراع . والأول هو بعينه الدليل الغائى ، وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ فى أجزائه وفى الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحى وظاهرى ، بل هو تناسق فى الباطن والصميم ، يذكرنا « بالغائية الداخلية » التى قال بها كانط (١٨٠٤) بين المحدثين . وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم[3] . وأما دليل الاختراع فليس شيئاً آخر سوى الدليل الكونى ، ويتلخص فى أن فى الكون خَلْقاً وحركة مستمرين ، والخلق لا بدّ له من خالق ، والحركة لا بد لها من محرّك ، والخالق والمحرك هو الله جلّ شأنه[4] . « إنّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده ، **رسائل الكندى الفلسفية** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢ .

(٢) **المصدر السابق** ، ص ٢١٥ .

(٣) ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، القاهرة ١٩٥٥ ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، ص ١٥٠ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ١٥١ .

له»(الحج / ٧٣) . ولفظ الاختراع يذكّرنا هو الآخر بلفظ « الإبداع » الذى ردّده من قبل الفارابى وابن سينا . وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكامِلان ، يلائمان العامة والخاصة ، لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التى لا تخلوفى رأيه من غموض[1] . وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام ، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر فى عجائب الكائنات . « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » (الأعراف/١٨٥) . « فلْينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبًّا . ثم شققنا الأرض شقًّا ، فأنبتنا فيها حبًّا ، وعنباً وَقَضْباً . وزيتوناً ونخلاً . وحدائق غُلباً . وفاكهة وأبًّا . متاعاً لكم ولأنعامكم . » . (عبس / ٢٣ – ٣١) .

على أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يعتز به ، وهو دليل الحركة الذى قال به أرسطو فى الجزء الثامن من **كتاب الطبيعة** .ومؤداه أن الأفلاك السماوية فى حركة مستمرة سعياً وراء الكمال ، ولكل فلك عقل يحركه تشبهاً بما هو أكمل منه ، وتنتهى هذه المحركات إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره ولا يتحرك . فحركة الأفلاك تستلزم باعثاً أو غاية هى الله جل شأنه . وهذا الدليل فى رأى ابن رشد أفضل فلسفياً مما ذهب إليه ابن سينا فى البرهنة على وجود الله[2] ، خصوصاً وقد قال به أرسطو .

برهنة الفارابى وابن سينا :

سلك الفارابى (٣٣٩ = ٩٥٠) ، وابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) فى البرهنة على وجود الله مسلكاً آخر . ففرّقا أولاً بين الوجود والماهيّة ، وقرّرا أن وجود الشىء ليس جزءًا من ماهيته ، وفى وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا . فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوّماً لها . وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه ، الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الأول والواجب الوجود بذاته . وعلى هذا ينتهيان ثانياً إلى أنا فى غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله ، ويكفى أن ندرك ذاته لنسلّم بوجوده فى آن واحد . وهذا هو الدليل الانطولوجى (Preuve ontologique) الذى سبق به الفارابى وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحو قرن ونصف ، وهو ألصق بالميثافزيقا منه بالطبيعيات .

وقد عابه ابن رشد على زميليه منكراً أن يكون الوجود عرضاً من أعراض الماهية ، لأنه ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التى قال بها أرسطو . وينكر عليهما أيضاً أنهما نقلا البرهنة على وجود الله إلى الميتافزيقا ، مع أن أرسطو عرض لها فى الطبيعة . فخالفاه من وجهين : آثرا الدليل الأنطولوجى على دليل الحركة ، وعدّاه جزءًا من الإلهيات ؛ وهذا ما لا يقره « الشارح الكبير »

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٨

(٢) ابن رشد ، **تلخيص ما بعد الطبيعة** ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٤ .

(le Grand Commenlateur) ولا شـــك فى أن موقف الفارابى وابن ســـينا أقوى واوضح . فبرهانهما أدق وأعمق ، وكثيراً ما لوحظ أن الجزء الثامن من **كتاب الطبيعة** لأرسطو ألصق **بكتاب الميتافزيقا** . ومهما يكن من شيء فإنا نرى – فى ضوء ما تقدم – أن فلاسفة الإسلام عرضوا لكثير من الأدلة التى استخدمت فى البرهنة على وجود الله ، وكان لبرهنتهم صدًى فى الفكر المدرسى ، وأخذت بها بعض المدارس المسيحية .

الواحد :

تقوم فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام على أساسين هامين : هما التوحيد والتنزيه . فهم يقولون بتوحيد يردّ الصفات إلى الذات ، ولذلك عدوا بين المعطلة . ويستمسكون بالبساطة التى لا تسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الإلهية ولا فى مدلوها . ويذهبون إلى تنزيه ينفى الزمان والمكان ، والماديّة والجسمية ، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزاً تامًّا . ويلتقون فى هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق فى التجريد والعقلانية ، وأدخل فى باب العلوّ والتسامى (transcendence)

فكرة الألوهية عند الفارابى وابن سينا :

بدأ الكندى هذا التصّوير ، وتعمّق فيه الفارابى وابن سينا إلى أن بلغابه الغاية . فهو يرى أن الله واحد غير متكثر ، لا يشبه خلقه فى شيء ، دائم لا يفنى[1] . هو الواحد الحق ، لأنه واحد بالذات لم يفد وحدته من غيره ، وواحد بالعدد لا يقبل كمًّا ولا كيْفاً ، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع . هو المحرك الأول غير المتحرك ، والعلة الأولى التى لا علة لها ، « والإنيّة الحق التى لم تكن ليسا . ولا تكون لَيْسا أبداً ، بل هى أَيْس دائماً »[2] . وهو الخالق القادر ، والمبدع الحكيم[3] . فيثبت الكندى للبارئ صفات الذات والأفعال والسلوب ، على نحو ما ورد فى الأثر وما أخذ به المعتزلة . ولكنه يردها جميعاً إلى الذات صوْناً لفكرة الوحدة ، فهى ليست شيئاً متميزاً من الذات ولا منفصلة عنها ، ونلمح فى هذا التصوير آثاراً أرسطية ، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن أساس العقيدة الإسلامية وروحها التى تقوم على التوحيد ، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع .

وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابى وابن سينا ، فيرى الفارابى أن الله هو الواجب

---

(١) الكندى ، **رسائل** ، ص ٢٠٧

(٢) **المصدر السابق**، ص ٢١٥ . استعمل الكندى ومن بعده الفارابى وابن سينا لفظى الليس والأيس للتقابل بين العدم والوجود .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ١٩٣ .

الوجود بذاته ، والسبب الأول لكل موجود . وجوده أتمّ وجود وأكمله ، منزه عن العلل كالمادة والصورة والفعْل والغاية[١] . هو بجوهره عقل بالفعْل ، لأنه منزّه عن المادة ، وهو بجوهره أيضاً معقول ، لأنه يعقل ذاته ؛ فهو إذن عقل ومعقول فى آن واحد . وهو عالم لأنه يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته[٢] . وهو مدبر لجميع الكائنات ، لا يعزب عنــــه مثقال حبّة من خردل ولا يفوت عنايته شىء ، وآثار هذه العناية بادية للعيان ، « فكل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها ، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء ، وما أشبهـــا من الأقاويل الطبية[٣] » . ولا يضير هذه العناية فى شىء أن يكون فى العالم شرور ، لأنها لازمة للخير بالتبع ، ولو لم يكن الخير ما كان الشر ، بل هى محمودة على طريق العرض ، لأنها تزيد من قيمة الخير وتحبّب فيه[٤] . ولم يفت الفارابى أن يشير إلى أسماء الله الحسنى ، وقد أثيرت مشكلتها من قبل ، وهى فى الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التى دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريباً . ويرى أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال ، دون أن تؤذن بشىء زائد عن الذات ، وإنما تعبّر عن علاقة البارئ جل شأنه بمخلوقاته[٥] .

ولا يخرج ابن سينا عن هذا كثيراً ، فالله عنده هو الواجب بذاته ، لا يشاركه شىء من الأشياء فى ماهيته ، فلا ندّ له ولا ضد ، ولا جنس ولا فصل ، ولا حدّ له[٦] . يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها فى سلسلة نظام الكون العام[٧] . فهو عالم بالكليات والجزئيات ، يعْلم كل شىء لأن ما فى الكون جميعه متوقف عليه . غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل فى مقولة الزمان ، بل هو علم أزلى أبدى ، لا يصدق عليه الآن ولا الماضى ولا المستقبل . وهذا العلم هو ما نسميه العناية ، فعناية الله إحاطته بكل شىء ، وبما ينبغى أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع . والأمور الممكنة لا تتعرى من الشر والخلل والفساد ، لأن ذلك من طبيعتها ، والشرور نسبية بوجه عام ، ولا تنتقص من كمال الله شيئاً[٨] .

ويتضح من هذا أن الفارابى وابن سينا ، فى تصويرهما لفكرة الألوهية ، متأثران بالفلسفة الأرسطية ، و« بمقالة اللام » (٨) من **كتاب المتافزيقا** لأرسطو بوجه خاص . أخذا بكثير من

---

(١) الفارابى ، **الثمرة المرضية** ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥٧ .

(٢) **المصدر السابق** .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٥) الفارابى ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ١٧ ، ١٨ .

(٦) ابن سينا ، **الإشارات** ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٧) **المصدر السابق** ، ص ١٨١ .

(٨) **المصدر السابق** ، ص ١٨٦ .

آرائه ، وردّدا بعض عباراته ، ويكفى أن أشير إلى قولهما : « الواحد عقل يعقل ذاته » ، فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو . وقد ترجم **كتاب الميتافزيقا** ،أو **كتاب الحروف** كما كان يسمى ، فيما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية ، وكان موضع درس وعناية ، ووقف عليه فلاسفة المشرق من الكندى إلى ابن سينا[١] . و « لمقالة اللام » شأن خاص ، ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان ، أحدهما للإسكندر الأفروديسى (٢١١ م) ، والآخر لثامسطيوس (٣٩٥ م) ، واستلفتا نظر الفارابى وابن سينا[٢] . وحاول المسلمون بدورهم أن يعلّقوا عليها ، ومن بينهم ابن سينا الذى وصل إلينا جزء من شرحه لها [٣]. ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطيوس ، وعنه أخذ ، فيما يظهر ، تفسيره للعلم الإلهى[٤] . ولا يفوتنا أن نشير إلى **كتاب الربوبية** ، الذى نسب خطأ إلى أرسطو ، وهو جزء من **تاسوعات** أفلوطين ، ويعرض لمشكلة الألوهية . وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندى إلى ابن سينا ، وعلّق عليه الأخير تعليقاً وصلنا قدر منه[٥] . ورأى هؤلاء الفلاسفة أن فى هذه المصادر ما يعزّز فكرة التوحيد التى هى أساس العقيدة الإسلامية .

حملة الغزالى :

والواقع أن فكرة الألوهية عند الفارابى وابن سينا أعمق فى التنزيه وأبلغ فى التجريد مما قال به المعتزلة ، تُبْعِد الإله بعداً تامًّا عن كل ما له شائبة الحس والمادة . وتصوره تصويراً عقليًّا بحتًّا ، وهو تصوير أقرب إلى فكرة التسامى واللانهائية التى قال بها المحدثون . ولكنه إن لاءم الخاصة فإنه لا يلائم العامة ، وكان موضع نقد وملاحظة من جهات مختلفة ، وأخصّها حملة الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) التى قصدت إلى إثبات تهافت الفلاسفة ، وكشفت عنه فى عشرين مسألة ، تنصبّ ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها . يناقش الغزالى هذه المسائل مسألة مسألة محاولاً نقضها من أساسها ، فيلاحظ أنهم عجزوا عن إثبات الصانع ، وعن إقامة الدليل على استحالة إلهين[٦] . ويبطل قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والنوع ، وأنه موجود بسيط بلا ماهية[٧] . وينقد فى

---

(١) ابن النديم ، **الفهرست** ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٣٥٢ .

(٢) الفارابى ، **الثمرة المرضية** ، ص ٣٤ ؛ عبد الرحمن بدوى ، **أرسطو عند العرب** ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٣١ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٢ — ٣٣ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٥) **المصدر السابق** ، ص ٣٥ — ٧٤ .

(٦) الغزالى ، **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٢٦ — ١٤٦ .

(٧) **المصدر السابق** ، ص ١٦١ — ١٧١ .

شيء من الزراية تفسيرهم للعلم الإلهي ، ويعدُّه أقرب إلى الجهل منه إلى العلم [١]. ومتى نقد حجة الإسلام وحكم ، كان لحكمه شأنه وخطره .

والحملة ولا شك عنيفة ، وإن تأثر صاحبها بمن هاجمهم وبدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلاسفة . وكانت لها معقّباتها التي عاقت سير البحث الفلسفي في الإسلام ، وغلا فيها بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يرفضوا كل بحث عقلي . ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يعزّ الدفاع عنهما : أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع ، وهي ليست شيئاً آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلوطيني ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن ، والذي يعتمد على قدرة البارئ وإرادته . وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات ، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات ، وهذا لا يحقق تماماً ما أثبته القرآن من أن الله أحاط بكل شيء علماً . غير أن فيلسوفي الإسلام ، فيما نعتقد ، لم يقولا بهذا كله زيغاً ولا زندقة ، وإنما قصدا به الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة ، ولكل منهما تبتّلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق .

موقف ابن رشد :

كان لا بدّ لابن رشد ، وهو آخر فلاسفة الإسلام الكبار ، أن يرد على هذه الحملة ، دفاعاً عن الفلسفة والفلاسفة بعامة ، وعن أرسطو بخاصة . وهو في دفاعه جدلي ماهر ، وأرسطي دقيق ، درس أرسطو درساً مستفيضاً ، وألم بآرائه في تفاصيلها وجزئياتها ، وأدرك ما أدخل عليه من تعديل وتحريف . ولا نزاع في أنه في مقدمة من عنوا به قديماً وحديثاً ، شرح كتبه جميعها التي وصلت إلى العالم الإسلامي في صور شتى ، بين تلخيص وتفسير كبير ، وعدّ بحق « الشارح الأكبر » . ولا يبالي بأن يخطئ الفارابي وابن سينا ، ما دام في ذلك إحقاق للحق وإنصاف للتاريخ ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماماً ، وجاراهما في كثير مما ذهبا إليه .

وهو يرى أساساً أن فكرة الألوهية ينبغي أن تصور تصويرين متميزين : أحدهما للعامة ، والآخر للخاصة ، الأول خطابي ، والثاني برهاني ، ومن الحكمة أن نخاطب الناس على قدر عقولهم . ويعيب على المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة أنهم بلبلوا الأذهان ، وعقّدوا الأمور على الجماهير . ولا يتردد في أن يعارض الأشاعرة ، مع أنهم أهل السنة والجماعة ، وينقض بعض آرائهم ، وتلك شجاعة لها وزنها في بيئة عرفت بالمحافظة والتقليد ، ولم يسلم هو نفسه من تعصبها وتحاملها عليه . ويعيب على الغزالي أنه كشف في « **تهافته** » عن أمور ، كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة ، وألا يشغل بها العامة .

وفي « **كتاب مناهج الأدلة** » تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذي ينبغي أن تقدمّ به للجماهير . فيقرر أن الكتاب العزيز وصف الصانع جل شأنه بأوصاف الكمال المعروفة لدى

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٩ – ٢٠١ .

الإنسان ، وهى سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر[١]. وهذه هى صفات المعانى التى قال بها المعتزلة والأشاعرة على السواء . ويقف بخاصة عند صفتى العلم والكلام اللتين طال الحديث حولهما من قبل ، ويرى أن الله عالم بالأشياء جميعها ، لأنه صانعها ، ولا يقبل أن يجهل صانع صنعته[٢]. هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان[٣] . فعلمه قديم أزلى ، ولا محل لطروء الحدوث عليه ، ولا لأن يوصف بأنه كلى أو جزئى ، فتلك تفريعات تتفق مع عالم الشهادة ، ولا تتلاءم مع عالم الغيب فى شيء[٤] . وما دام البارى عالماً فلا بد أن يكون متكلماً ، لأن الكلام تعبير عن علم . وليس بلازم أن يكون الكلام بلفظ دائماً ، فقد يكون مجرد وحى بمعنى يلقيه الله فى قلب من يشاء[٥]. « وما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء » (الشورى / ٥) . والقرآن ، وهو كلام الله ، قديم ، والألفاظ الدالة عليه مخلوقة له سبحانه[٦]. والبارئ منزه عن الجسمية والجهة والمكان ، وعن كل صفات خلقة[٧] ، « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى / ١١) . وما ورد فى القرآن مما يؤذن بتشبيه أو تجسيم ، يرى ابن رشد ألا يصرَّح فيه بإثبات أو نفى ، بل الأولى ألا يسأل عنه[٨] . وعنده أن من البدع ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن الصفة عين الذات أو غيرها ، أو أنها صفة نفسية توصف بها الذات لنفسها ، أو معنوية توصف بها الذات لأمر قائم بها . ويوصى بأن يسلم العامة بما جاء به الشرع دون دخول فى هذه التفاصيل[٩].

ويلحظ فى هذا كله أمران هامان : أولهما أن ابن رشد يحرص على الرجوع إلى الكتاب والسنة ، والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يقصد إليه . وثانيهما التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك . وهى تفرقة تردّ على مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذى أخذ به المعتزلة ، ولم يسلم منه الأشاعرة . ويقترب ابن رشد بهذا كله من السلف الذين يعوّلون على النصوص الدينية ، ويؤثرون التفويض ، وما عالم الغيب الذى استمسك به إلا ضرب من التفويض .

---

(١) ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، ص ١٦٠ .
(٢) **المصدر السابق** .
(٣) **المصدر السابق** ١٦١ .
(٤) ابن رشد ، **فصل المقال** ، تحقيق محمد عماره ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧٦ .
(٥) ابن رشد ، **مناهج** ، ص ١٦٣ .
(٦) **المصدر السابق** .
(٧) **المصدر السابق** ، ص ١٦٨ .
(٨) **المصدر السابق** ، ص ١٧١ .
(٩) **المصدر السابق** ، ص ١٦٥ — ١٦٧ .

أما الخاصة فنى وسعهم أن يتعمقوا فى تصوير فكرة الألوهية تصويراً عقليًّا مجرداً ، وفى الشرع ظاهر وباطن ، وفى وسعهم أن يؤوّلوا ظاهره إذا كان لا يتفق مع العقل . ويرى ، كما رأى زميلاه الإسلاميان ، أن العالم قديم ، وأن المادة والصورة أزليتان ، وليس فى الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة ، بل ما ورد فيه يحتمل التأويل . ويذهب إلى أبعد من هذا ملاحظاً أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى هذه النقطة لفظى(١) . وقِدَم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق ، خلقه الله أزلًا ، لا عن طريق الصدور كما زعم الفارابى وابن سينا ، بل ربط أجزاءه بعضها ببعض منذ الأزل فى حتمية ضرورية ، وحركها دون انقطاع ، بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود ، أو تنفصل عنها فيكون العدم ، فهو الخالق والصانع ، والمحرك الأول والمغير للكون(٢). يحركه مباشرة ، أو بواسطة العقول المفارقة ، والكل راجع إليه(٣). وهو المدبر للكون باستمرار ، ولولا تدبيره وعنايته ما كان شمس ولا قمر ، ولا حياة ولا موت . ولا تتعارض هذه العناية مع ما قد يوجد فى الكون من شرور ، لأن هذه الشرور نسبية ، ولا تخرج عن إرادة الله فى شىء(٤).

فابن رشد عقلانى وفىٌّ كل الوفاء لنزعته العقلية ، إن فى مخاطبة العامة ، أو فى التحدّث إلى الخاصة . ومن الخطأ أن يظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية ، ولئن كان بينهما شىء من التباين ، فإنما يرجع إلى الأسلوب والطريقة ، هو باختصار خلاف منهجى ، ويتلخص فى أنَّ ابن رشد قصد أن يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة ، بعيدة عن الغموض والتعقيد ، متحاشية للدقائق والتفاصيل . وبعكس هذا قلّب للخاصة الأمور على وجوهها المختلفة ، فحلّل وتعمّق ، وجادل وناقش . ومما يؤسف له أن محنته فى آخر حياته حالت دون أن يفهمه المسلمون على وجهه ، فأحرقت كتبه وخشى الناس فلسفته . ولم يترجم من كتبه الدينية إلى اللاتينية إلا « **تهافت التهافت** » ، وفى مرحلة متأخرة قليلا ، فخلّط مسيحيو القرون الوسطى فى أمره ، واتهمه فريق منهم بالإلحاد والزندقة . وفى آرائه السابقة ما يشهد بأنه المؤمن الصادق ، والعقلانى الذى يرفض كل تعارض بين العقل والدين . وفيها ما يثبت أيضاً أنه لم يكن بعيداً عن الفارابى وابن سينا ذلك البعد الذى يظن ، فهو يقول معهم إن الله عقل يعقل ذاته ، وحىّ حياة حقة ، وسعيد سعادة تامة(٥). وما كان ليخرج عن هذا ، لأن وراءه نفوذ أرسطو وسلطانه .

---

(١) ابن رشد ، **فصل المقال** ، تحقيق محمد عماره ، ص ٤٠ .

(٢) ابن رشد **تهافت التهافت** ، تحقيق بويج ، ص ١٨٠ .

(٣) ابن رشد **تلخيص ما بعد** الطبيعة ، ص ١٤٠ – ١٤٣ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

(٥) **المصدر السابق** ، ص ٧٥ – ٧٦ .

حكم وتقدير :

لم تقف فكرة الألوهيه على نحو ما صورها به الفلاسفة عند الثقافة الإسلامية ، بل امتدت إلى ثقافات أخرى دينية ، وبخاصة إلى اليهودية والمسيحية . واليهودية ديانة موحِّدة تقوم على نصوص مقدسة ، وقد حاول مفكروها ، هم الآخرون ، أن يوفقوا بين العقل والنقل ، وتصعد هذه المحاولة إلى عهد مبكر منذ فيلون الإسكندرى (٥٤ م) . وعُنى بها فى القرون الوسطى عدد غير قليل من مفكرى اليهود ، وفى مقدمتهم موسى بن ميمون (٦٠١ = ١٢٠٥) . ويمكن أن يعد بحق بين فلاسفة الإسلام ، كما يعتبر رئيس الإسكولائية اليهودية . ولد فى قرطبة ، وعاصر ابن رشد ، واتصل ببحثه ودرسه ، وألم بآراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، وأقرّ قدراً منها وناقشهم طويلاً فى قدر آخر ، وتأثر دون نزاع بالفارابى وابن سينا . وقد وقف فى كتابه « **دلالة الحائرين** » جزءاً كاملاً على فكرة الألوهية . وهو يرى أن الله هو العلة الأولى وأصل الأشياء جميعها ، وجوده ضرورى بذاته ، ولا سبيل إلى تحديده وتعريفه لأنه بسيط غاية البساطة(١) . ويستحيل أن تكون له صفة ثبوتية متميّزة من الذات ، وكل ما جاء فى الكتاب من صفاته إنما هو لإثبات كماله ونفى النقص عنه . وهذه لغة شبيهة كل الشبه بلغة الفارابى وابن سينا .

وكان أثر فلاسفة الإسلام ، وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، فى الفكر المسيحى أشدّ وأعظم . وسبق لنا أن أشرنا إلى تيارين واضحين فى هذا الفكر إبان القرن الثالث عشر ، وهما التيار السنوى ، والتيار الرشدى ، ولكل أنصاره ومؤيدوه(٢) . وقد انصبا بوجه خاص على الفلسفة الإلهية ، وفى ضوئها أصبح اللاهوت المسيحى علماً متميّزاً . وربما كان من أهم مستحدثات القديس توما الأكوينى (١٢٧٤ م) أنه فلسف هذا اللاهوت ، على نحو ما فلسف ابن سينا علم الكلام ، وأضحت من قضاياه الكبرى البرهنة على وجود الله ، وتحديد مدلول صفات البارئ جلّ شأنه . وقد أشرنا من قبل أيضاً إلى موقف المسيحيين من هذه البرهنة . فالمدرسة الفرنسسكانية أميل إلى الدليل الأنطولوجى الذى قال به ابن سينا ، لا سيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم (١١٥٩) ، وترى أنه ألصق باللاهوت ، أو بعبارة أخرى بالميتافزيقا ، منه بالطبيعة . وبعكس هذا ينحو توماس الأكوينى منحى ابن رشد ، ويؤثر برهان الحركة والعلة الفاعلة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله .(٣) وأما الصفات فهم يصورونها فى الجملة ، على نحو ما صنع فلاسفة الإسلام ، تصويراً عقليًّا مجرداً ، فليست شيئاً زائداً عن الذات ، وتختلف كل الاختلاف عن

---

(١) Maimomide, *Guide des Egarés*, T. 1. p. 179 et suiv.

(٢) Madkour, Duns Seot entre Avicenne et Averroès, dans *Mélanges*, Le Caire, 1967, p. 119 - 131.

(٣) Ibid.

صفات الحوادث ، وترمى فقط إلى إثبات كمال الله وجلاله . وإذا وقفنا عند توما الأكوينى وحده ، وجدناه يقرر أن صفة الله الأولى هى الوجود ، ووجوده يستلزم الصفات الأخرى من علم وقدرة وإرادة ، وليس علمه شيئاً سوى ذاته(١) . وهم يؤكدون كما أكد فلاسفة الإسلام أن العالم مخلوق ، ولا عبرة فى نظر ألبير الكبير(١٢٨٠ م)ولا فى نظر توما أن يكون الخلق من عدم كما قال ابن رشد أو عن طريق الصدور كما قال ابن سينا .

وليس بعزيز علينا أن نعقد مقارنات بين فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام ونظائرها لدى الفلاسفة المحدثين ، أمثال ! ديكارت ، واسبينوزا ، وليبنتز ، وقد حوول شيء من ذلك . ونقد كانط للأدلة التقليدية لإثبات وجود الله يعود بنا إلى الفكر الإسلامى ، وما دار فيه حول هذه الأدلة من أخذ وردّ . وفى وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإلهية العربية تعدّ من أغنى الفلسفات التى عرفها التاريخ ، فيها مادة غزيرة وعميقة ، وفيها فكر حر طليق . أخذت وأعطت ، وهى دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنسانى . وما أجدرها أن تدرس وتعرف ، وقد كشف عن كثير من جوانبها فى نصف القرن الأخير ، ولا تزال فيها كنوز دفينة فى حاجة ماسّة إلى النشر والإحياء .

---

(١) Gibon (g.), *History of Christian Philosophy in the* Middle ages, London 1955, p. 369.

الباب الثانى

حريّة الإرادة

الحرية لفظة عذبة ذات رنين خاص ، استرعت الأسماع ، واجتذبت القلوب ، وأوحت بكثير من الأغانى والأناشيد ، فتحت باب الأمل ، وعزّزت مطالب المظلومين ، ونصرت حقوق المهضومين . وهى إحدى القيم الإنسانية الكبرى ، ودعامة هامة من دعائم الشخصية ، وأساس للحساب والمسئولية . غرس بذرتها الأولى الأبطال والمجاهدون ، وانتصر لها الهداة والمصلحون ، وقدّستها الشرائع والأديان . لم يقدرها الإنسان حق قدرها إلا بعد أن مر بأدوار من الخضوع والعبودية ، خضع لأسرته وعشيرته ، ثم لمدينته ودولته ، فعرفت حرية الجماعة قبل أن تعرف حرية الفرد . وقد صوّرت فى مراحل التاريخ بصور شتى ، فالحرية فى التاريخ القديم غيرها فى التاريخ المتوسط ، وهما معاً تختلفان عن مدلول الحرية فى التاريخ الحديث . ويباهى القرن الثامن عشر بانتصاره للحرية الفردية ، فى حين انتقص ماركس فى القرن التاسع عشر من شأنها ، وتنكرت لها الدكتاتوريات المعاصرة ولم تتردد فى أن تبطش بها . على أن حرية الفرد وثيقة الصلة بحرية الجماعة ، وهما متضافرتان ومتكاملتان ، ورب فرد قاد شعباً إلى الاستقلال والحرية ، ورب مجتمع حارب الأحرار ، فكمّم الأفواه وكسّر الأقلام . وعصور الحرية هى عصور الانطلاق والتقدم والاختراع والابتكار ، وجوها هو جوّ الفكر الصادق والعمل المثمر .

والحرية محببة لذاتها ، لأنها مجاراة للطبيعة ، وشعور بالانطلاق الفطرى دون حظر أو قيد . ومثلها الأعلى أن تستكمل مظاهرها فى الفكر والاعتقاد ، والقول والعمل ، وتقدس الدساتير الحديثة الحريات على اختلافها . ولكن ليس معنى الحرية أن تسيء إلى العدالة ، أو أن تخرج على القانون ، ومن أبسط ضوابطها أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به . وليست الحرية فى أن نسْلم من المؤثرات الخارجية فحسْب ، بل أن نسلم أيضاً من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم . وقديماً قال متصوّفة الإسلام إن الحرية هى : « الخروج عن رقّ الكائنات ، وقطع جميع العلائق والأغيار ، فهى تحرّر من رقّ الشهوات ، وفناء إرادة العبد فى إرادة الحق »(١). وقال ليبنتز « إن حرية الخالق مطلقة ، ولا تكتمل حرية مخلوقاته إلا إذا سموا على شهواتهم »(٢) .

---

(١) القشيرى ، **الرسالة** ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) Leipniz Nauveaux Essais, Paris 1936, L. II, eh - XXI.

والحرية والإرادة لا تنفصلان ، فلا سبيل إلى إرادة حقة بدون حرية تسلمْ بها من استعباد النفس والبدن ، وتقف على قدميها إزاء المؤثرات والضغط الخارجي . فيفعل المرء ما يريد ، ويريد ما يفعل . وحرية الإرادة ، أو استقلال الإرادة ، أساس أخلاق الواجب عند كانط (١٨٠٤) ، وهي أساس المسئولية بوجه عام . وقد حاول أرسطو (٣٢٢ ق . م .) وأبيقور (٢٧٠ ق . م .) قديماً أن يفسحا للحرية مجالاً في الكون ونظامه . وشغل آباء الكنيسة بحرية الإرادة ليوفقوا بينهما وبين علم الله وعنايته ، وسار على نهجهم القديس أوغسطين (٤٣٠) والقديس توما الأكويني (١٢٧٤) ، وبذلا جهداً كبيراً في هذا التوفيق . وعني الفلاسفة المحدثون كذلك بمشكلة حرية الإرادة ، أمثال : اسبينوزا (١٦٧٧) وبوسييه (١٧٠٤) وليبنتز (١٧١٦) . ولم يغفلها الفلاسفة المعاصرون ، أمثال : رينوفييه (١٩٠٣) ، وبوترو (١٩٢٣) ، وبرجسون (١٩٤١) . والواقع أن حرية الفرد خاضعة لبواعثه الداخلية من ميول وأهواء ، وخاضعة أيضاً لسلطان المجتمع من نظم وشرائع ، وعادات وتقاليد . وفوق هذا لا سبيل لأن يُفْصَل الإنسان فصلا تامًّا عن العالم في نظمه وقوانينه ، وهنا يتسع مجال القول في مشكلة حرية الإرادة ، وتتباين الآراء .

والواقع أنه ما دام المرء لبنة في بنيان الكون الفسيح ، فإنه يخضع لما تخضع له ظواهره وأحداثه . وقديماً ذهب ديمقريطس (٣٧٠) وأبيقور إلى الميكانيكية الذرية (Mècanisme atomistique) لتوضيح هذه الظواهر ، ويتلخص ذلك في أن الوجود والعدم ، والحركة والتغيّر إنما هي وليدة التقاء الذرات وانفصالها — فأفكار المرء وأفعاله تسير سيراً آليًّا ، وتخضع لضرورة مطلقة لا محل فيها لحرية أو اختيار . وعبثًا حاول أبيقور أن يجد لحرية الفرد مكاناً في هذه الميكانيكية العمياء ، زاعماً أن للذرات في حركتها انحرافاً عن خط سقوطها ، وحرية الفرد ضرب من هذا الانحراف ، ولكنه انحراف آلي لا قصْد فيه ولا إرادة . وذهب كثيرون من رجال الدين إلى القول بالجبر اللاهوتي (Falalisme théologique) ، ومؤداه أن أحداث الكون جميعها إنما تصدر عن علم الله وإرادته ، وهي مقررة أزلا ومحددة السير إلى الأبد . وبذا يصبح العبد ، وكأنه ريشة في مهب الريح يسيّرها كما يشاء ، فلا قدرة له ولا إرادة . وانتهى البحث العلمي الحديث إلى الحتمية العلمية (Détermisme scientifique). وهي تقرر أن هناك علاقات ثابتة بين الظواهر الكونية على اختلافها ، وأنها خاضعة لقوانين لا تتخلف . ولا شك في أن هذه العلاقات الثابتة لا تسمح بحرية كاملة ، ولا تفسح المجال لإرادة تختار .

* * *

فحرية الإرادة مشكلة ذات جوانب متعدّدة ، بين سيكلوجية وأخلاقية ، ودينية وفلسفية ، وقد شغلت الأذهان منذ عهد بعيد . ولم نصْنع شيئاً أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب ، وإنا لنتساءل إزاءها أين حرية الفرد في هذا كله ؟ وهل من سبيل حقاً إلى القول بحرية إرادة مطلقة ؟ . ويعنينا أن نجيب عن هذا السؤال في ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام .

مشكلة حرية الإرادة فى الفكر الإسلامى :

لمشكلة حرية الإرادة فعلاً شأن خاص فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وتعد من أولى المشاكل العقلية التى استوقفت المسلمين . اتجهت إليها أذهان العامة ، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر . ثارت حولها الأسئلة . وعقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة ، وقامت باسمها مدارس فكرية متميّزة ، وبقيت هذه المدارس تتنوع وتتعدّد على مر الزمن . عمّقت درسها ، وانتهت فى موضوع حرية الإرادة إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة وجهد صادق فى التوفيق بين العقل والنقل ، ولها وزنها إذا ما قورنت بنظائرها فى الثقافات الأخرى . واضحى هذا الموضوع باباً هاماً من أبواب الدراسات الكلامية ، وعُبّر عنه بأسماء مختلفة ، فسمى « خلق الأفعال » ، و « الاستطاعة » ، و « الجبر والاختيار » ، و « القضاء والقدر » . ولم يقف أمره عند المتكلمين وحدهم ، بل عرض له الفلاسفة ليلائموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية . وحاول المتصوّفة أن يفسروا الحرية على طريقتهم ، وأن يسموا بها عن مستوى الجسم والمادة . وعالج الفقهاء والمشرّعون موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم الجزاء والمسئولية ، وأنواع القصاص والعقوبة . وربما سرت إلى هذه الدراسات عدوى بعض الأفكار الأجنبية ، ولعل من بينها ما وجه النظر إليها ، ولكنها فى جملتها إنتاج إسلامى أصيل خضع أولًا لظروف البيئة والمؤثرات الداخلية .

* * *

ولم تدرس بعد مشكلة حرية الإرادة فى الإسلام دراسة مستقلة ومستوعبة ، واكتفى فيها غالبًا بشذرات وإشارات عابرة ، اللهم إلا بحث قام به الأستاذ متجو ميرى وتْ للحصول على درجة الدكتوراه ، فى الفلسفة منذ ٣٠ سنة تقريباً ، وعنوانه :

Free Will and Predestination in Early Islam [١]

وقد وقف به فعلًا عند الثلث الأول للقرن الرابع الهجرى ، وعرض فيه بخاصة للخوارج والمرجئة ، والقدرية والجبرية ، والمعتزلة . وما أحوجنا أن نتتبّع هذه المشكلة فى نشأتها وتطورها ، وأن نقف عند شتى الآراء المتصلة بها ، وأن نوازن بينها وبين آراء كبار المفكرين القدامى والمحدثين . وقد وضع فيها المسلمون كتباً شتى مؤيدة لحرية الإرادة أو معارضة لها ، ولم نقف على كثير منها [٢] ، وفيما وصلنا قدر كاف لتوضيح جوانبها والكشف عن وقائعها . وسنبينها لدى الصدر الأول ، وفى المدارس الكلامية الكبرى ، ولدى بعض الفرق التى عنيت بها ، وعند الفلاسفة والمتصوّفة — ولن يفوتنا أن نشير إلى منزلتها فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وأن نربط ما قال به الإسلاميون بأشباهه فى مراحل التاريخ المختلفة .

(١) W. Montgomery Watt *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ .

الفصل الأول

نشأة المشكلة

يحاول الإنسان عادة إذا أخطأ أو خانه التوفيق أن يرد خطأه وإخفاقه إلى أسباب وظروف خارجة عنه ، ولا يبالى أن يكون فى ذلك ما ينتقص إرادته أو يعدو على حريته . أما إن وفق وأصاب ، فإنه يعتز بأن التوفيق ثمرة جهده ، وأن الصواب صنع إرادته ، وتلك ظاهرة تلحظ بانتظام . وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم ، وينعمون ، بنصره المؤزر ، ويعيشون فى جو امتلأ بحرارة الإيمان وصدق اليقين ، وعلى هذا نستبعد أن تكون مشكلة القدر قد أثيرت إثارة واضحة فى عهد النبي والخلفاء الراشدين ، ونشك فيما يُعزى إليهم من أقوال فى هذا الشأن [1] - ويوم أن حلّت المحن ، وثارت فتنة عثمان ، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً ، وقَبِلَ التحكيم فريق وأنكره آخرون ، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر ، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو فى منزلة بين المنزلتين ، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث فى القدر محل . لا سيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة ، حملت معها ما حملت من آراء وأفكار . ويمكننا أن نقرّر أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثانى من القرن الأول للهجرة ، ولكنها لم تعلن ويعرف لها أنصار إلا فى أخرياته . فأخذ أناس يردّون كل شيء إلى الله وهم الجبرية ، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية .

وكان طبيعياً أن يعزى إلى بعض كبار الصحابة والتابعين أقوال فى هذا الشأن ، فينسب إلى عبد الله بن عمر (٧٤ = ٦٩٤) ، وهو فى مقدمة السلفيين ، أنه قيل له « إن فلاناً من الشام يقرئك السلام ، فقال إنه بلغنى أنه قد أحدث التكذيب بالقدر ، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ منى عليه السلام » [2] . وتضاربت الأقوال حول الحسن البصرى (١١٠ = ٧٣٩) ، فعدّ تارةً بين القدريّة ، وأخرى بين الجبريّة ، وظن أنه كان قدريًّا أولًا ، وأنه بعث برسالة إلى عبد الملك ابن مروان (٩٦ = ٧١٥) يؤيد فيها القائلين بحرية الإرادة ، ثم عدل عن ذلك فى أخريات حياته . ونحن أميل إلى ما قال به الذهبي من أن القدرية والجبرية كانوا يحاولون ضمه إلى صفوفهم ليستعينوا بجاهه ومنزلته ، ولعله كان أقرب إلى ما قال به الصدر الأول من ردّ كل شيء إلى علم

---

(١) ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قيل من أن علياً ناقش القدريّة وردّ عليهم (الإسفرايينى ، التبصير فى الدين ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٨) ، وأغلب الظن أن ذلك من وضع المتأخرين .

(٢) أحمد أمين ، فجر الإسلام ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٣٤٩ .

الله وقدرته (١) . ويروى أن غيْـلان الدمشقى (١٠٥ = ٧٢٢) وقف على حلقة ربيعة الرأى (١٣٦ = ٧٥٣) ، وقال له : « أنت الذى تزعم أن الله يحب أن يعصى ، فقال له ربيعة : أنت الذى تزعم أن الله يعصى قسراً » . (٢)

وكان لا بد للسياسة أن تسهم فى شىء من ذلك ، ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عـام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية ، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم ، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره ، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم . ولعمر ابن عبد العزيز (١٠١ = ٧٢٠) ، وهو من نعرف فى تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصـدر الأول ، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة ، وبخاصة ضد غيْـلان الدمشقىّ ، وكان يمقت الخوض فى هذه المسائل . ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بنى أمية إلا يزيد بن الوليد (١٢٦ — ٧٤٤) الذى دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه ، وقرّب أصحاب غيـلان (٣) . وحذا حذوه مروان بن محمد (١٣٢ — ٧٥٠) الذى أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (١١٧ = ٧٣٥) . وفى جو هذا الأخذ والرد جهد المتخاصمون فى إدعام وجهة نظرهم بشتى الحجج ، وحاول كل أن يجد فى الكتاب والسنة ما ينتصر له ، ولو بأضعف الروايات ، وربما دفعت الخصومة أو سوء النيّة إلى شىء من الوضع والتلْفيق ، وعلى الباحث أن يلحظ ذلك ويتنبه إليه ، وألا يأخذ بالروايات على علاّتها . والحزبيات الطائفية والمذهبية ليست أقل خطرا من الحزبيات العنْصرية والسياسية ، وكثيراً ما حملت أصحابها على تصوير الأمور على غير وجهها ، واختلاق ما لا أساس له .

مظانها فى الكتاب والسّنة :

القرآن كتاب الله ، وآية نبيه ، ومنبع أصول الدين ، والمصدر الأول للتشريع . قنع صحابة كثيرون منه بالمعنى الإجمالى ، دون دخول فى تفاصيل مدلول الألفاظ والتراكيب . وإذا تعمق بعضهم ، اكتفى بالدلالة اللغوية ، وربما أضاف إليها شيئًا من أسباب النزول ، أو قصصاً من أخبار اليهود والنصارى . ولو تتبعنا ما نقل عن الصحابة وصدر التابعين من تفسير ، ما وجدنا فيه أثراً من انتصار لمذهب دينى ، أو استنباطاً لحكم فقهى . ويوم أن تعارضت الآراء ، واختلفت وجهـات النظر ، أخذ كل فى البحث عما يؤيد وجهة نظره من سند قرآنى . وربما استخدمت الآيـة الواحدة ، بضرب من الفهم والتأويل ، فى إثبات الشىء وضده . وتوسع المتكلمون والفقهاء فى هذا كل التوسع ، وجدّوا فى البحث عن دليل قرآنى لما يذهبون إليه أو يقولون به ، وتأثر علم

(١) شمس الدين الذهبى ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، حـ ٤ ، ص ٩٨ — ١٠١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥٠ .
(٣) المسعودى — مروج الذهب ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ، حـ ٢ ، ص ١٥٠ .

التفسير بذلك كل التأثر ، ومن الناحية الكلامية هناك تفاسير تعبّر عن وجهة نظر المعتزلة ، وأخرى تعبّر عن وجهة نظر أهل السنة .

ولعل مشكلة القدر من أولى المشاكل الكلامية التى حاول الباحثون أن يدعموها بسند من القرآن الكريم ، وفيه مجال فسيح لها ، فمن آياته ما يؤيد حرية الإرادة ، ومنها ما يعارضها ، ونكتفى بذكر أمثلة منها . فمما يؤيدها قوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » (الأنعام : ١٠٤) . وقوله : « جزاءً بما كانوا يكسبون » (التوبة : ٨٢ ، ٩٥) ، وقوله : « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها » (يونس : ٣٠) ، وقوله : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (الكهف ٢٩) ، وقوله : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (فصلت : ٤٦) ، وقوله : « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدّثّر : ٣٨) .

وفى القرآن آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدّرة عليهم ، ونجتزئ بذكر بعضها . قال تعالى : « إن الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » (البقرة : ٦ – ٧) . وقال : « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » (الأعراف : ١٧٨) . وقال : « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » (التوبة : ٥٩) ، وقال : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » (القصص : ٦٨) ، وقال « ماذا أراد الله بهذا مثلا ، كذلك يضل الله من يشاء ، ويهدى من يشاء » (المدثر : ٣١) ، وقال : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله ربّ العالمين » (التكوير : ٢٦) .

وذهب بعض الباحثين إلى أنّ السور المكيّة أميل إلى تقرير حرية الإرادة ، فى حين أن السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر ، وهذا توزيع لا يؤيده الواقع ، فإن « الأعراف » مثلا ، وهى مكية ، فيها ما يؤيد الجبر ، و « التوبة » ، وهى مدنية ، فيها ما يؤيد حرية الإرادة .وربما ظهر الجانبان فى آن واحد ، كما لاحظ ابن رشد ، مثل قوله تعالى : « أولمّا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قلتم أنّى هذا ، قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شىء قدير ، وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله » (آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦)[1] ويمكن أن يقال إنّ الاستدلال بالقرآن فى هذه المشكلة شبه متعادل،وفيه ما يؤيد القدرية والجبرية على السواء ، ولعل فى ذلك إشارة إلى أن الأفعال فيها اختيارى ، وفيها اضطرارى . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الآيات كانت موضع احتجاج من جانب وتأويل من جانب آخر . .

والحديث هو المصدر الثانى من مصادر الدين ، وعليه أيضاً عوّل المتكلمون والفقهاء . لا سيما وهو يفصّل مجمل القرآن ، ويقيّد مطلقه ، ويخصّص عامه ، ويعرض أحياناً لأمور

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٣ .

ذكر لها فى القرآن . وشاعت الظروف أنه لم يدوّن فى عهد النبى ، ولم يسجل إلا قليل منه ، ك أمره للذاكرة والرواية وبقى هكذا حتى منتصف القرن الثانى ، حين بدأت جماعة فى جمع أحاديث التى صحت عندها ، ثم توالت حركة الجمع والتسجيل فى كتب مفصلة ، كموطأ لك وصحيح البخارى . وكان بعض الصحابة ضنيناً بروايته خشية النسيان أو الكذب ، بينما توسّع ذلك آخرون . وفى تعدّد الرواة وتفاوت حفظهم ما يؤدى إلى اختلاف الرواية ، هذا إلى ما طرأ بعد من خصومات سياسية ، وخلافات مذهبية ، شجعت على الوضع والاختراع ، وأضحى س غير الناس [١] .

ولمشكلة القدر نصيب من ذلك ، فقد رويت فيها أحاديث تؤذن بأنها أثيرت منذ عهد كر ، فمثلاً عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر يره وشره ، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه » . وهذا ما سبق ا أن استبعدناه . وعقد كل من البخارى (٢٥٨ = ٨٧٠) ومسلم (٢٥٢ = ٨٦٥) فى صحيحه باباً « للقدر » ، ذكر فيه الأحاديث المتصلة به ، وقد سرد البخارى منها نحو ٢٥ ، وسرد مسلم حو الأربعين [٢] . وتكاد تدور كلها حول الأعمال والأرزاق والآجال ، ومنها ما ورد فى صحيحين ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الرجل يعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون نه وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وإن رجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب عمل بعمل أهل النار فيدخلها » . ومثل قوله : « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة ، وأبواه هودّانه أو ينصّرانه ... قالوا يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير ، قال الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين » .

* * *

وتميل كلها إلى تأييد فكرة الجبر ، وليس من بينها ما يناصر الاختيار إلا بشىء من الاجتهاد التصرف ، مثل : « كلٌ ميسّرٌ لما خلق له » . وشاء ابن رشد أيضاً أن يتّخذ من حديث ما من مولود » دليلًا على الاختيار ، ولا يخلو ذلك من تأويل وتوسّع [٣] . ولعل فى هذا ما يفسر لنزعة السلفيّة القوية التى سادت فى أخريات القرن الأول الهجرى وأوائل القرن الثانى ، والتى كانت ترمى إلى محاربة أقوال أمثال معبد الجهنى (٨٠ = ٦٩٨) وغيلان الدمشقى (١٠٥ = ٧٢٢) من أنصار حرية الإرادة . وإذا كان هذا الرعيل الأول قد اتجه نحو الكتاب والسنة يستمد منهما ما يؤيد وجهة نظره ، فإن المدارس التالية من حنابلة وأشاعرة وماتوريدية قد توسعوا

---

(١) البخارى ، الجامع الصحيح ، القاهرة ١٢٨٦ هـ ، جـ ٤ ، ص ١١٧ – ١٢١ .

(٢) مسلم ، الجامع الصحيح ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٠٤٧ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٢٢٣ – ٢٢٤ .

فى هذا كل التوسّع وتفنّنوا فيه . وإذا كان المعتزلة قد تحفظوا فى الاستدلال بالحديث ، فإنهم وقفوا من الآيات القرآنية موقف المؤوّل والمفسر .

التيارات الأجنبية :

لم يبق اليوم محل للشك فى تأثر ثقافة بأخرى وأخذها عنها ، فالتبادل الثقافى ظاهرة إنسانية لوحظت فى الماضى ، ولا تزال تلحظ فى الحاضر . وليس فيها عيب ولا نقص ، ذلك لأن الثقافات الحية هى التى تأخذ وتعطى ، وفى أخذها وعطائها حفظ لتراث البشرية وإمداد له. والخطأ كل الخطأ فى أن تصوّر هذه الظاهرة على غير وجهها ، وأن تعد مجرد ضرب من التقليد الأعمى والنقل الحرفى . فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوّناتها ، وفى وسعها أن تستحدث طرازًا خاصًّا بها ، وإن التقت مع الثقافات الأخرى فى جوانب مشتركة . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الثقافة الإسلامية أخذت عن الشرق والغرب ، وتبنّت ما تبنّت من آراء وأفكار أجنبية ، ولم يعْدُ هذا فى شىء على شخصيتها ، بل دمغته بطابعها ، وأضافت إليه ما أضافت من بحثها وإنتاجها .

وقد نبتت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين – كغيرها من مشكلات فلسفية وكلامية أخرى – فى جو اختلط فيه العرب بأجناس وعناصر مختلفة ، والتقوا بأفكار وآراء أجنبية ، وليس بغريب أن توجّههم نحو أمور لم تخطر ببالهم من قبل – ثم أخذ المسلمون يعالجونها على طريقتهم الخاصة ، ويلائمون بينها وبين دينهم ومعتقداتهم . ونحن نعلم أن لهذه المشكلة تاريخاً فى الفكر اليونانى ، وفى الفكر الدينى بوجه عام . وقد عنى بها آباء الكنيسة الأول ، ووقّى على آثارهم القديس أوغسطين الذى وضع فيها بحثاً بعنوان (De libro arbitrio) . وبقى رجال الدين ، بل العامة من المسيحيين ، يديرون حولها حواراً فى بيئاتهم المختلفة . ويتلخص فى أن المخلوقات لا تستطيع أن تحدث شيئاً إلا بعون من الله ، ولا تفعل خيراً إلا بلطف منه وفضل ، وأن علمه الأزلى محيط بما حدث وما سيحدث . وهنا يرد السؤال : أين حرية الإرادة فى هذا كله ؟ وحاول أوغسطين دون جدوى أن يحل هذا الإشكال ملاحظاً أن فكرة الزمن لا اعتبار لها بالنسبة لله ، وإذن لا محل لأن تتحدث فى مقامه عن ماض ومستقبل ، وفاته أن علم الله وقدرته محيطان بكل شىء ، فلم يفسح إلغاء فكرة الزمن المجال لقدرة العبد وإرادته . وذهب مفكرون مسيحيون إلى حلول أخرى سنعرض لبعضها .

وعرف هذا الحوار فى دمشق ، وكانت مركزاً مسيحيًّا هامًّا قبل الفتح الإسلامى ، وعاشت فيها جالية مسيحية إلى جانب المسلمين فى تسامح دينى ملحوظ. وليس ببعيد أن يكون هذا الحوار قد امتد منه شىء إلى البصرة التى تعد فى مقدمة المراكز الثقافية الإسلامية الكبرى فى القرن الأول الهجرى ، والتى كانت ملتقى ثقافات مختلفة ، وكانت على مقربة من بعض المدارس المسيحية الشرقية. ويذهب مؤرخو الفرق إلى أن مشكلة الجبر والاختيار عدوى انتقلت إلى الإسلام من

المسيحيين فى دمشق أو من مسيحيّ البصرة [١].

وعلى رأس هؤلاء المسيحيين يجب أن نشير إلى يحيى الدمشقى (١٢٧ = ٧٤٩) الذى ولد فى خلافة معاوية ، وعاش مع والده فى كنف خلفاء بنى أمية ، وكان أبوه مشرفاً على الشئون المالية لعبد الملك بن مروان . وبقى يحيى فى دمشق إلى أن بلغ الخمسين ، وتولى رياسة الطائفة المسيحيّة بعد أبيه ، ولا بد أن يكون قد عرف العربية وتكلمها ، وإن كانت كتبه التى وصلت إلينا باليونانية . وليس بغريب أن يدور بينه وبين جيرانه ومواطنيه المسلمين حوار حول بعض المسائل الدينية ، ويؤكد هو نفسه هذا الحوار فى رسالته : « **نقاش بين مسيحيّ ومسلم** » [٢]. وقد وقف فى بحوثه الدينية عند مشكلة حرية الإرادة ، وكان يرى أن الأفعال الإنسانية ضربان : جبرية واختيارية . والجبرية هى التى تحدث بغير شعور كنمو الجسم ، أو تحت تأثير حاجة طبيعية كالأكل ، أو عن خطأ غير مقصود كمن أطلق سهماً على صيد وأصاب إنساناً . والأفعال الاختيارية هى التى تصدر بمحض إرادة الشخص ، وبعد فكر ورويّة لتحقيق لذّة أو منفعة ، فهى أفعال مقرونة بقدرة وإرادة ، وفى وسع المرء أن يفعلها وألا يفعلها . والأفعال الجبرية من صنع الله ، والأفعال الاختيارية من صنع العباد [٣] ومن المحتمل أن يكون يحيى الدمشقى قد تبادل أمثال هذه الأفكار شفويًّا فى أثناء مقامه فى دمشق مع بعض من كان يلقاهم من المسلمين ، أما أن يكتب فيها ويؤلف فالأرجح أن ذلك لم يتم إلا بعد انتقاله إلى القسطنطينية . وقد أشرنا إلى أنه عاش فى دمشق إلى جانب التسعة أو العشرة الأُوَل من خلفاء بنى أميّة ، وهم لم يكونوا فى الجملة من أنصار حريّة الإرادة ، ولم يستسيغوا كثيراً التحدث فى هذا الموضوع [٤].

وقد شغلت صلة يحيى الدمشقى بالفكر الإسلامى الباحثين ، وبخاصة المستشرقون ، منذ أخريات القرن الماضى . فعالجها أولاً فون كريمر [٥]. وتوسع فيها كارل بيكر [٦]. وأخذ عنهما ألفونس فللينو [٧] . وعرض لها أخيراً موريس سيل ، وحاول أن يقارن آراء الدمشقى بآراء القدرية [٨]

---

(١) الشهرستانى ، **الملل والنحل** . القاهرة ١٣١٧ هـ ، حـ ١ ص ٥٩ ، البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، القاهرة . مطبعة المعارف ص ١٥ .

(٢) G. Graf, *Geschichte det arabischen Christlichen Literatur;* Ringesgren (H). *Studies in arabic fatalism*, Uppsala 1955.

(٣) *De Fide Orthodoxa*. Book II.

(٤) ص ٩٣

(٥) Von Kremer. *Culturgeschichtliche Streifzuge den Gebiete des Islam*. Leipzig 1875.

(٦) C.H. Becker, *Christhiche Polemik und Islamiche Dogmenbildung*, in *Zeitschirif für Assyrologie*, XXVI, 1911.

(٧) C.A. Nallino "Sole nome di Mu'tazilitti, in *Rivista Orientali*, Roma, T. VII;
انظر أيضا : بدوى . التراث اليونانى ، القاهرة ، ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .

(٨) Morris Seale, *Muslim Theology, Study of the Origin with reference to the Church Fathers*, London 1964.

المسلمين . ولا تخلو هذه المقارنة من غلو وإسراف ، لأنها لا تنصب على ما قال به أحد معاصرى الدمشقى ، أمثال معبد وغيلان ، وإنما تقوم على آراء ظهرت بعد ذلك بنحو قرن ، ومن أشخاص لم يعرفوا الدمشقى ولم يقفوا على كتبه اليونانية ، وهم بوجه خاص معتزلة البصرة – ويذهب موريس سيل أيضاً إلى أن الخوارج الأُوَل عرضوا لشيء من حرية الإرادة فى حديثهم عن العدل الإلهى ، وليست لدينا مع الأسف مصادر مباشرة فى هذه الناحية ، وما وصلنا عنهم يؤيد أنهم كانوا إلى ظاهر النص أميل ، وما عُزى إليهم من آراء كلامية يرجع إلى القرن الثانى للهجرة ، واستولت عليهم فى البداية المشكلة السياسية من خلافة وتحكيم ، ولم يحظوا فى العهد الأموى باستقرار يسمح بدرس أو فلسفة ، وإذا كان الأباضية قد عرضوا للاستطاعة وخلق الأفعال ، فإنما تم ذلك فى مرحلة متأخرة ، وبعدوى من الفرق الأخرى وبخاصة جماعة المعتزلة ، وسنفصل هذا فيما بعد [١] .

* * *

وفى ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك تيارات أجنبية سرت إلى العالم الإسلامى ، وأن منها ما يتصل بمشكلة حرية الإرادة . وقد أثيرت هذه المشكلة فى دمشق ، حيث كانت توجد جالية مسيحية كبيرة ، وعلى رأسها بعض آباء الكنيسة . وثبت أن معبداً الجهنى زار دمشق ، وأن غيلان أقام بها ، وهما اللذان أثارا هذه المشكلة لأول مرة فى الإسلام ، ولا يبعد أن يكونا قد وقفا على ما جرى من حوار حول هذا الموضوع . ولكن أن نذهب ، كما صنع موريس سيل ، إلى عقد مقارنات ومقابلة آراء بعضها ببعض ، فهذا ما لا سبيل إليه فى ضوء مصادرنا الحالية[٢]

أوائل ممثلى الجبر والاختيار :

شغل المسلمون كما قدمنا فى أخريات القرن الأول الهجرى بمشكلة الجبر والاختيار ، ودار فيها أخذ ورد يميناً وشمالاً ، فى دمشق والمدينة والبصرة – وأسهم فيها رواة ومحدثون ، ودعاة وخلفاء . فذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة ، وسموا « القدرية » لأنهم أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله ، ولا تخلو هذه التسمية من غموض وتناقض ، وربما أريد بها شيء من النكاية والزراية ، وعلى رأس هؤلاء معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسيّر لا مخيّر فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ، ولا قدرة له على شيء ، وإنما يخلق الله أفعاله ، وسموا الجبرية ، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

ثلاثة أداروا هذه المشكلة فى البداية ، منهم اثنان قدريان ، وواحد جبرى ، وقد عرفوا

---

(١) ص ١١٠

(٢) عرض لهذا الموضوع حديثاً فى تفصيل الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه : **مذاهب الإسلاميين** ، بيروت ١٩٧١ ، حـ ١ ، ص ١١٢ – ١٢٠ .

بالجرأة والشجاعة ، انتقدوا خلفاء بنى أمية ، واستنكروا كثيراً من تصرفاتهم . ووُهبوا لساناً ناطقاً وحجة بالغة ، وجاهدوا فى سبيل آرائهم إلى أن أسلموا أرواحهم شهداء الحق والمبدأ – ونأسف لنقص معلوماتنا عنهم ، وبخاصة الاثنان القدريان ، ولعلّ ذلك راجع إلى أن آراءهم اندمجت فى آراء المدارس الكبرى التالية ، ولم يجدوا من الأتباع ما يردّدها باسمهم ويحفظها عنهم . وسنقف عندهم تباعاً لنبين كيف صوّروا مشكلة الجبر والاختيار ، ورسموا نقطة البدء فيها .

معبد الجهنى[١] (٨٠ = ٦٩٩) تابعى ومحدّث ، وأول من دعا إلى القول بحرية الإرادة . نشأ فى البصرة ، وتنقل بين العواصم الإسلامية الكبرى ، فزار دمشق والمدينة ، وكان له فيهما تلاميذ وأتباع – تابع الأحداث السياسية فى عصره ، وأخذ على بعض خلفاء بنى أمية ظلمهم وجورهم ، وخرج عليهم مع ابن الأشعث ، وقتله الحجاج (٩٥= ٧١٤)،ولم يصلنا من آرائه شىء يذكر ، اللهم إلا أنه كان يتكلمَ فى القدر والاستطاعة ، وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التى يتعلل بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ، ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاص وآثام[١]، فدافع عن شرعية التكاليف ، وأنكر القدر الذى يسلُب الاختيار .

غيلان الدمشقى (١٠٥ = ٧٢٢) ، خطيب فصيح ، وجدلى ماهر ، وتقى ورع . كان أبوه مولى لعثمان بن عفان ،فارتبط من قديم ببنى أمية ، وعاش فى دمشق على مقربة منهم ، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم ، وجاهر بهذا عمر بن عبدالعزيز (١٠١ = ٧٢٠) وهو أعدلهم . اتّصل بالحسن البصرى ، وشهد مجلسه ، وكان له حوار مع ربيعة الرأى ومع عمر بن عبدالعزيز نفسه فى مشكلة القدر ، وقد نهاه عن أن يخوض فيها . وتقديراً لمنزلته لزم الصمت زمناً ، ثم انتهى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (١٢٥ = ٧٤٣)،فمثّل به ، بفتوى – فيما يقال – من الأوزاعى إمام الشام ، وأغلب الظن أن قتله هو الآخر لم يخل من اعتبارات سياسية (٢) .

وموقفه من القدر واضح ، فهو ثانى من تكلم فيه بعد مِعبد ، وتنسب إليه فرقة الغيلانية ، وعُدّ من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وبقدرما يعتزبه هؤلاء تحامل عليه أهل السنة.وكان يرى أن الحسنات والخير من الله ، والشر والسيئات من الإنسان ، والاستطاعة عنده هى السلامة وصحة الجوارح . وفى كلام له مع عمر بن عبد العزيز – فيما يروى – : « هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب مايصنع ، أو يصنع مايعيب ، أو يعذّب على ماقضى ، أو يقضى مايعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضلّ عنه ؟ أم هل وجدتَ رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ وهل

(١) انظر فى ترجمته : **ميزان الاعتدال** ٣ / ١٨٣ ؛ **البداية والنهاية** ٩ / ٤٤ .

(٢) انظر فى ترجمته ، **المعارف** لابن قتيبة ٢٢٤ ، **تاريخ الطبرى** ٢ / ١٧٣٣ ، **المنية والأمل** ١٥ – ١٧ ، **الانتصار** ٢١٣ – ٢١٤ .

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم ؟[١]- فهو يقرر بهذا مبدأ حرية الإرادة . وأن الله لايعمل إلا الأصلح ، فلا يقضى بالمعاصى ، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته . وكيف يعذّب الله على فعل فعله هو ، وهو عادل لا يظلم ، ورحيم لا يكلف بما لا يطاق ، وحكيم لايفعل ماهو مذموم ؟ وسنرى فيما بعد كيف توسع المعتزلة فى هذا ، وكوّنوا منه نظريات متصلة .

وقد نسب إلى غيلان أنه كان يقول بالإرجاء ، وزعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه[٢] وفى هذا مافيه من تعارض مع القول بمبدأ حرية الإرادة ، وأن الإنسان مسئول عما يفعل ، وأن فى وسعه أن يسعد نفسه وأن يشقيها – والإرجاء فى الحقيقة نزعة ترمى إلى شىء من التفويض ، وتتحاشى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها ، لا سيما إذا اتّصلت بأشخاص لها قدرها كعثمان وعلى – ولم تقف هذه النزعة عندفرقة أو أفراد معينين ، فهناك مرجئة من أهل الحديث ، ومن القدرية ، ومن الجبرية ، ومن الخوارج . ومن المؤرخين من عدّ أبا حنيفة مرجئاً . وقد قويت هذه النزعة فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى ، وفى أوائل القرن الثانى ، ثم تلاشت وضعفت بعد ذلك

الجهم بن صفوان[٣] (١٢٧ = ٧٤٥) ، أعرض شخصية ، وأعمق أثراً من زميليه السابقين ، واشتهر مثلهما بقوة الحجّة وفصاحة اللسان ، يدعو الناس فتجذبهم فصاحته . قال بالجبر وعُرف به ، وأسس فرقة الجهمية التى عمّرت بعده طويلاً . وسبق لنا أن عرضنا له ولآرائه فى مشكلة الألوهية ، ونقف هنا عند آرائه فى مشكلة حرية الإرادة .

وصورها الشهرستانى بأنه يرى « أن الإنسان لا يقدر على شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[٤] » . والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال[٥]- وصوّرها الأشعرى تصويراً يختلف عن هذا بعض الشىء ، ملاحظاً أنه تفرّد بالقول بأنه : « لا فعْل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس . وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للإنسان قدرة كان بها الفعْل ،

---

(١) ابن المرتضى ، **طبقات المعتزلة** ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٢٦ .

(٢) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ١٣٦ ؛ البغدادى . **الفرق** ؛ ص ١٢٥ ، الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ص ١٩٠ .

(٣) انظر فى ترجمته ؛ **كتاب الانتصار** للخياط ، ص ١٨١ ، **ميزان الاعتدال** للذهبى ، ١ / ١٩٧ ، **الكامل** لابن الأثير ، حوادث سنة ١٢٨ ، **تاريخ الجهمية** للقاسمى ، **الفصل** لابن حزم ، ٤ / ٢٠٤ – ٢٠٥ .

(٤) الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ، ص ١١٠ – ١١١)

(٥) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ١١١ .

وخلق له إرادة للفعل ، واختياراً له منفرداً »[١] ، وعلى هذا لا ينكر الجهم قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره ، وإنما يردّها جميعاً إلى الله والشائع عنه ما قال به الشهرستانى ، وبذا عدَّ من أنصار الجبرية الخالصة ، والتقى معه فيها طائفة من الأزارقة[٢] وتقابلها الجبرية المتوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة ، وقال بها النجّارية والضرارية والأشاعرة ، مع اختلاف فى بعض التفاصيل[٣] .

* * *

حكم وتقدير :

رسم جهم وزميلاه إذن الخطوط الكبرى لمشكلة حرية الإرادة ، ومهّدوا بذلك لدراسات توسعت فيها المدارس التالية . وإذا كان جهم قد أنكر هذه الحريّة ، فإن زميليه اعتدّا بها ودافعا عنها – وبين هذين الطرفين المتقابلين دار الخلاف ، وانتصر كل فريق لرأيه – وحرص أنصار الحرية بوجه خاص على أن يلائموا بينها وبين علم الله وإرادته ، وجهد القائلون بالجبر فى أن يثبتوا للعبد شيئاً من الاختيار يبرر به مايوجه إلى الإنسان من حساب ومسئولية .

---

(١) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٢٧٩ .

(٢) الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ص ١٠٨ .

(٣) ابن حزم – **فصل** ، حـ ٢ ، ص ٢٢ .

الفصل الثانى

المعتزلة

بذرت بذور الدراسات الكلامية فى أخريات القرن الأول للهجرة ، وأخذت تؤتى ثمارها فى القرن الثانى . قام على أمرها فى البداية أفراد أولعوا بها ، وأسهمت فيها فرق وجماعات سياسية ثم تولتها بعد ذلك مدارس متخصصة ، يلتقى أعضاء كل واحدة منها عند أصول عامة ، وإن اختلفوا فى بعض التفاصيل والجزئيات . وقد كانوا يؤمنون جميعاً بهذه الأصول ويدافعون عنها ، ويسير خلفهم على نهج سلفهم . ولا شك فى أن هذه الدراسات الكلامية تمثل نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وبقيت فى صميمه إلى النهاية . وتحتها تفرّعت الدراسات العلمية والفلسفية الخالصة ، وارتبطت بها على نحو ما البحوث الفقهية والآراء الصوفية .

والمدارس الكلامية الكبرى ثلاث : المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية . وللمعتزلة فضل السبق . وهم كما قدمنا الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام[1]. وقد قادوا فى القرنين الثانى والثالث حركة فكرية واسعة ، كان لها شأنها فى البحث الإسلامى عامة . ويوم أن غَلَوا فى قولهم وفعلهم . وأدخلوا السياسة فى الدين ، وحاولوا أن يفرضوا على الناس بعض آرائهم بالقوة ، أغضبوا السلف ، واستنكرت الجماهير فعْلهم . وكان لابدّ من اتجاه وسط يقرب المسافة بين القديم والجديد ، بين المنقول والمعقول ، وحمل راية هذا الاتجاه الأشاعرة من جانب ، والماتريدية من جانب آخر وسارت هاتان المدرستان معاً فى غير ماتعارض واضح ، ثم قدّر للمدرسة الأشعرية أن تعبّر وحدها عن آراء أهل السنة والجماعة ، وأضحت تعاليمها العقيدة الرسمية للسنيين عامة تقريباً

وهناك مدارس كلامية أخرى كالحنابلة والكرامية ، وفرق عالجت بعض مسائل علم الكلام كالشيعة والخوارج والمرجئة . ولن نقف عند هؤلاء طويلاً . وسنربط الحنابلة والكرامية بالأشاعرة ، وإن قامت بينهم معارك حامية الوطيس . ونربط الشيعة بالمعتزلة لما كان بينهم من أخذ وتبادل . وليس للخوارج والمرجئة كبير شأن فى الدراسات الكلامية ، تركّز بحث الأُوَل خاصة حول مشكلة الخلافة ، وعُنى الأخيرون بمسألة الكفر والإيمان ، وحياة الفرقتين معاً تكاد تقف عند نهاية القرن الثانى للهجرة إلا بعض بقايا الخوارج ، وبخاصة الإباضية الذين عمّروا إلى اليوم فى المشرق والمغرب ، على أنا سنشير إلى ما كان لهما من مواقف فى موضوع حرية الإرادة . والخوارج

(١) ص ٢٩ .

معاصرون للمعتزلة ومتأثرون بهم ، وسنعالجهم إلى جانبهم . وينصبّ حديثنا أساساً على المدارس الكبرى الثلاث ، بادئين ، بالمعتزلة ، وخاتمين بالماتريدية .

* * *

آمن المعتزلة بعدل الله ، وعدّوه أصلاً من أصولهم الهامة ، وليس من العدالة أن يكلّف المرء بما لا يطيق ، أو أن يسأل عما لم يفعل ، أو أن يحاسب على مالم يقصد إليه . ولهذا اتفق المعتزلة جميعاً على أن العبد قادر خالق لأفعاله . خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً فى الدار الآخرة . والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، أو فعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً[١] ؛ وهم بهذا يلتقون مع القَدَرية الأوائل ، أمثال غيلان الدمشقى . وقد أطلق الاسم عليهم ، وإن لم يرتضوه كثيراً[٢] . وتنص المصادر على أن واصل بن عطاء (١٣٢ = ٧٤٨) ، مؤسّس المدرسة ، عرف غيلان ، وأخذ عنه مذهب القدر .

وآمن المعتزلة أيضاً بالحرية ، حرية الفكر والقول ، والعمل ، طبقوها على أنفسهم فى بحثهم ودرسهم وفى حوارهم وجدلهم . فذهبوا إلى آراء جديدة وغريبة أحياناً ، وقالوا بما لم يجرؤ أحد غيرهم أن يقوله . وعدّوا الفعل الحق ذلك الذى يصدر عن حرية تامة ، ويوجب المسئولية . وربطوا فكرة حرية الإرادة بالأصل الثانى من أصولهم الخمسة ، وهو العدل . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن هذه الأصول لم تعرف كلها لأول وهلة ، ولم تكوّن جميعها دفعة واحدة ، ولا نظن أن واصلا قال بها فى ذلك الترتيب والتنسيق الذى وصل إلينا . ونرجح أنه اهتدى إلى بعضها ، ثم استكملت ورتبت فيما بعد . وشاء القاضى عبد الجبار (٤١٥ = ١٠٢٤) أن يبيّن لم كانت خمسة ، وإن كان هو نفسه لم يلتزم هذا الرقم[٣] ، وحاول فى كتابه **المغنى** أن يردها إلى أصلين اثنين هما التوحيد والعدل .

حرية الإرادة والعدل الإلهى : تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالا وثيقاً بأصل العدل الذى قالوا به ، ونعتقد أنهم اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة ، ولاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل ، أو أن يحاسب عما لا يريد . ثم توسعوا فى فكرة العدالة هذه ، وفصّلوا القول فيها ، وفرّعوا عنها نظريتين كبيرتين ، هما « نظرية الصلاح والأصلح » ، و« نظرية الحسن والقبح » . فقرروا أولاً « أن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ، والفعْل من غير غرض سفه وعبث ، والحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره ، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره[٤] » فالعالم يسير إلى غاية ، والله

---

(١) الشهرستانى ، **ملل** ، حـ ١ ، ص ٥٦ ، البغدادى ، **الفرق** ، ص ١١٥ .
(٢) الخياط ، **الانتصار** ، ص ١٢٧ ؛ المرتضى ، المنية والأمل ، ص ١٥ .
(٣) عبد الجبار ، **شرح الأصول الخمسة** ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢٢ .
(٤) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ٣٩٧ .

لا يريد الشر ولا يأمر به ، بل يريد الخير لعبـاده وللكون عامة . تفاؤل شبيه بتفاؤل ليبنتز بين المحدثين ، وكم جدّ المعتزلة فى تفسير الشرور الظاهرة فى العالم ، وردها إلى خيرات وحسنات، على أنهم إن عجزوا عن ذلك فلن يضيرهم هذا فى شىء ، لأنهم لم يدّعوا الإحاطة بأغراض الله جميعها[١].

وذهبوا ثانياً إلى أن للأشياء والأعمال قيماً ذاتية ، ففى الأعمال الحسنة ، كالعدل والصدق ، صفات خاصة جعلتها حسنة ، وفى الأعمال القبيحة ، كالظلم والكذب ، صفات أخرى جعلتها قبيحة . والعقل يدرك هذه الصفات وتلك ، فيستحسن الحسن ويستقبح القبيح . والشرع فى تحسينه وتقبيحه للأشياء إنما يعبر عن الواقع ويخبر به – فالحسن والقبح عقليان ، ويمكن إدراكهما قبل الشرع ، وعلى هذا يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما يدل عليه العقل[٢].

وعدالة الله تقضى بأن يكون العبد حرًّا ، وبدون هذه الحرية لامعنى لنبوّة أو رسالة ، ولا أساس لشريعة أو تكليف وماذا يجدى إرسال الرسل لمن لاحرية له فى متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم ؟ وكيف يؤمر شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة[٣]؟ على أن حرية الإرادة لاتقف فقط عند أصل العدل ، بل تتصل أيضاً بأصل التوحيد . لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان ، فكيف نوفّق بينهما وبين إرادة الله وقدرته ؟ هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله ؟ وهل يقع فى ملكه إلا مايريد ؟ وإن رددنا كل شىء إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب[٤]؟

وهنا يتبارى المعتزلة فى تقديم حلول ترمى إلى التوسّط والتوفيق . فهم يسلمون جميعاً بعلم الله ، وأنه لا تخفى عليه خافية ، يعلم أزلا ما كان وما سيكون . ويذهبون إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة ، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام ، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله ، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال ، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب . وقد أسفر هذا التحليل المتّصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات لاتخلو من عمق ودقة ، وهى : خلق الأفعال ، والاستطاعة ، والتولد .

خلق الأفعال : قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين : اختيارية واضطرارية ، والأفعال الاختيارية هى التى يقصد إليها العبد عن علم وإرادة ، وهى مناط التكليف كالصلاة والصوم . والأفعال الاضطرارية هى التى تحدث من نفسها ، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ، والرِّعدة عند البرد ، ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه . وهذا تقسيم

(١) الشهرستانى ، **المصدر السابق** ، ص ٤٠٥ – ٤٠٧ .
(٢) الرازى ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** ص ١٤٧ .
(٣) البغدادى ، **أصول الدين** ، ص ٢١٤ .
(٤) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ٨١ – ٨٢ .

له أشباه لدى بعض اللاهوتيين فى التاريخ القديم والحديث ، وقد أشرنا من قبل إلى شيء شبيه به لدى يحيى الدمشقى[١]. والفعل حدث لا بد له من محدث ، وقد جدّ المعتزلة فى البحث عنه ، وبخاصة عن محدث الأفعال الاختيارية . ووقف القاضى عبد الجبار على هذا الموضوع الجزء الثامن من كتابه **المغنى** ، وعنوانه « المخلوق »[٢].

ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع على حسب قصده[٣]. ويجمع المعتزلة – فيما عدا معمرا (٢١٥ = ٨٣٠) والجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) – على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، أحدثوها بمحض إرادتهم . أما معمّر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة ، أى أنها اضطرارية كَفِعْل النار للإحراق والثلج للتبريد ، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد[٤]. وفى هذا مافيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار ، هذا إلى أن صنع الطبيعة لايرضى رجال الدين بوجه عام . ويرى النظام (٢٢١ = ٨٤١) أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، فلايحدث الأجسام ولا الطعوم ، وأفعاله حركات نفسه ، وكلها من جنس واحد ، لأن مصدرها واحد[٥]. وهو بهذا يؤكّد حرية الإرادة ، وإن ضيق دائرة نشاطها ، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكلوجى يقربه من التحليل السيكلوجى الحديث للعمل الإرادى ، وتحرّز المعتزلة من استعمال لفظ « الخلق » بالنسبة للإنسان ، لأنه لاخالق إلا الله ، واكتفوا بلفظ « أوجد » أو « اخترع » ، وتوسع المتأخرون فى ذلك ، وأصبح « خلْق الأفعال » تعبيراً شائعاً ، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان[٦].

ويظهر أن موقف متكلمى الشيعة الرافضة ، وعلى رأسهم هشام بن الحكم (١٩٠ = ٨٠٥) ، فى هذه المشكلة لم يكن واضحاً ، فهو يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وهى فى آن واحد اختيارية واضطرارية ، اختيارية لأن العبد يريدها ، واضطرارية لأنها لا توجد إلا عن طريق

---

(١) ص ٩٧ .

(٢) عبد القاضى عبد الجبار ، المغنى ، حـ ٨ « المخلوق » ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٣) عرض الدكتور ماجد فخرى لموضوع الاختيار عند المعتزلة (**دراسات فى الفكر العربى** ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٧٧ – ٩١) . وصوّره تصويراً لا يلتقى تماماً مع الواقع ، غلّب فيه رأى الأقلية على الأكثرية ، وعد واحداً مشكوكاً فى نسبته إلى جماعة المعتزلة معبّراً عن آرائها ، وهو صالح قبة . ومن المسلم به أن بين المعتزلة خلافات فرعية سجلنا هنا ما يتصل منها بمشكلة حرية الإرادة ، ولكنهم يلتقون جميعاً فى أن العبد حر يفعل ما يريد ، ومختار يميز بين الخير والشر ، وقادر على فعْل ما يقصد إليه ، وعلى هذا استحق الثواب والعقاب . وحاولوا أن يوفقوا بين هذا وبين قدرة الله وإرادته ، وهى محاولة ليست يسيرة ، وكلما تُوسِّع فيها أضعفت جانب الاختيار فى الإنسان .

(٤) القاضى عبد الجبار ، **المغنى** ، جـ ٨ ، ص ٨ .

(٥) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ٢ ، ص ٨١ ؛ أبو ريده ، **إبراهيم بن سيار النظام** ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٠٧ .

(٦) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٢٢٧ .

محدثها[١]. واختلفت الزيدية ، فذهب فريق إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وذهب فريق آخر إلى أنها من كسب العبد[٢]، وهذا ما استقر رأيهم عليه أخيراً تأثراً بالأشاعرة فى الغالب .

واستمسكت الغالبية العظمى للمعتزلة بردّ أفعال العبد إليه ، لأن فيها ظلماً وإثماً أحياناً ، والظلم محال على الله . هذا إلى أن الله ، وقد أرسل الرسل وكلّف عباده بتكاليف مختلفة ، لا يمكن عدالة أن يحاسبهم إلا على ماصنعت أيديهم . وفى القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك ، وقد سبق للقدرية أن استشهدوا ببعضها ، ولا يعزّ على المعتزلة أن يؤولوا الآيات التى يؤذن ظاهرها بأن أفعال العبد ليست من صنعه . وحول هذه الحجج دار جدل الخصوم ، وفى الفصل الذى عقده الباقلانى فى **كتاب التمهيد** لبيان « أن الله تعالى مريد لجميع المخلوقات » نماذج كثيرة من ذلك[٣]، وقد حاول عبدالجبار الرد عليها فى جزء « المخلوق » الذى أشرنا إليه من قبل[٤].

الاستطاعة : قرّر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية ، وكان لابد لهم أن يبيّنوا كيف يتم هذا الخلق ، وما أسبابه ووسائله ؟ فقالوا بالاستطاعة ، وسموها أيضاً القدرة ، وتفننوا فى شرحها ، وقالوا بآراء فيها شيء من الفسيولوجيا والميتافزيقا . وقد أجمعوا – فيما يروى الأشعرى – على أنها قبل الفعل ، وأنها قادرة عليه وعلى ضده ، وأنها غير موجبة للفعْل . وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً مالا يقدر عليه[٥]. ولكنهم اختلفوا فى حقيقتها ، هل هى مجرد الصحة والسلامة ، أو هل هى عرض منفصل عن الشخص المستطيع ، أو هى جزء منه . واختلفوا أيضاً : هل تبقى بعد الفعل أو تفنى بانقضائه ؟

فذهب ثمامة بن الأشرس (٢١٣ = ٨٢٩) وبشر بن المعتمر ٢١٠ = ٨٢٦) إلى أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات[٦]، وليس ثمة قدرة حادثة ، لأن الله يخلق القدرة على العمل فى الإنسان جملة . وذهب أبو الهذيل (٢٢٦ = ٨٤١) والفوطى (٢٢٨ = ٨٤٣) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان ، وهو غير الصحة والسلامة ، يخلقه الله فى الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله[٧]. وهذا ضرب من الخلق المستمر استمسك به الأشاعرة فيما بعد ، وأخذ به ديكارت بين المحدثين . وذهب النظام والأسوارى (٢٤٤ = ٨٥٨) إلى أن الإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هى غيره[٨]. وأكثر المعتزلة على أن الاستطاعة

---

(١) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ٤٠ – ٤١ .
(٢) **المصدر السابق** ، حـ ١ ، ص ٧٢ .
(٣) الباقلانى ، **كتاب التمهيد** ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٨٠ – ٢٨٥ .
(٤) عبد الجبار ، **المغنى** ، حـ ٨ : المخلوق ، ص ١٧٧ – ٢٦٥ .
(٥) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٢٧٥ .
(٦) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٢٢٩ .
(٧) **المصدر السابق** ، الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ٥٥ ، ٧٢ .
(٨) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ٢٢٩ .

صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال ، فهي باقية لا تفنى ، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعْل ، وتتجدّد مع كل فعل جديد[١]، ولعلّ هؤلاء هم الذين يرون أن العرض لا يبقى زمانين .

ويقترب الشيعة الرافضة هنا من المعتزلة ، فيذهب أغلبهم إلى أن الإستطاعة سابقة على الفِعْل ، ويأخذون بقول من قال إنها صحة الجسم ، ويضيف هشام بن الحكم إلى ذلك المدة اللازمة لإنجاز الفعل ، والآلة المستخدمة فيه ، والسبب الدافع إليه . فالاستطاعة عنده وليدة عدة عوامل يسبق بعضها الفعْل ، ويصاحبه بعضها الآخر[٢]. ويلتقى الزيدية مع النظام تماماً ، ويقولون إن الاستطاعة قبل الفعل ، وأنها جزء من الشخص المستطيع[٣].

وقد فتحت هذه الخلافات باباً فسيحاً للجدال والاستدلال ، فحاول كل فريق أن يؤيد رأيه ، وأن يرد على آراء الآخرين . وأتاحت فرصة للأشاعرة أن يناقضوا المعتزلة خطوة خطوة ، وأن يثبتوا عكس ما قالوا . وعقد الباقلانى فى **التمهيد** باباً كبيراً لموضوع الاستطاعة أيد فيه وجهة النظر الأشعرية ، ورفض ما قال به المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعْل ، أو أنها تبقى بعده ، أو أنها قادرة على الفعْل وضده . وللقرآن شأن فى هذا الجدل ، فيجتهد كل طرف فى أن يستمد منه حجة وتأييداً[٤]. وفى كتاب **الإرشاد** لإمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٦) باب آخر يجارى ما جاء فى **التمهيد** ، وقد يزيد عليه[٥]. ومهما يكن من أمر هذا الجدل ، فإن المعتزلة فى قولهم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا مبدأ حرية الإرادة ، ولعل النظام أشدهم تأكيداً لذلك ، لأنه يرى أن الاستطاعة أمر ذاتى ، فيولد الإنسان وله قدرة على فعل ما يقصد إليه ، وإن اقتصر هذا الفعل على حركات النفس .

— **التولّد**[٦]: فكرة معتزلية خالصة ، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين . تتصل بمبدأ السببية ، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية . قال بها بشر بن المعتمر (٢١٠ = ٨٢٦) ، مؤسس فرع الاعتزال فى بغداد ، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون . وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شيء من التهافت والتناقض ، الذى لم يفت ابن الراوندى (أخريات القرن الثالث للهجرة) ، وهو المعتزلى الذى خرج على زملائه السابقين ، وشنع عليهم . ويقسم المعتزلة الأفعال

---

(١) المصدر السابق ، حـ ١ ، ص ٢٧٥ .
(٢) المصدر السابق ، حـ ١ ، ص ٤٢ – ٤٤ .
(٣) المصدر السابق ، حـ ١ ، ص ٧٢ – ٧٣ .
(٤) الباقلانى ، **التمهيد** . ص ٢٨٦ – ٢٩٤ .
(٥) إمام الحرمين ، **كتاب الإرشاد** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢١٥ – ٢٥٦ .
(٦) يستعمل عبد الجبار «التوليد» والغالبية تستعمل «التولد» ولعله أولى لأن العمل نفسه أقرب إلى المطاوعة (المغنى ، حـ ٩ ، التوليد) .

قسمين : مباشرة وهى التى تترتب على العمل رأساً ، وغير مباشرة ، وهى تجىء ثانوية ، وتسمى الأفعال المتولِّدة .

وذهب بشر فى شىء من الغلوّ إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا ، سواء أكان فينا أم فى غيرنا ، هو فعلنا ، فألم المضروب من فعل الضارب ، بل علمه بأنه يُضْرَب من فعل هذا الضارب أيضاً . وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير[١]. ومنطق فكرة قد يؤدى أحياناً إلى عكس ما يراد منها ، وكثيراً ما وقع المعتزلة فى هذا . وحاول أبو الهذيل أن يخفّف من هذا الغلوّ ، فقال إن ما تولد من فعْل نعْلم كيفيته ، سواء أكان فى أنفسنا أم فى غيرنا ، هو من فعْلنا ، كالألم المترتب على الضرب . أما ما تولد من فعل لا تعْرف كيفيتَه كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة فهو من فعل الله[٢]. وسيراً فى طريق هذا التضييق يذهب النظام إلى أنّ فعل الإنسان يقتصر على الحركة ، وهى موقوفة على نفسه ، أما ما عداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء[٣]. وشاء ثمامة ومعمر أن يسدّا الباب جملة ، فقالا إن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها[٤]. ولهذا كله اختلف المعتزلة فى تعريف الفعْل المتولِّد ، ولعلّ أوضح تعريف له ما قال به الإسكافى (٢٤٠ = ٨٥٥) : «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولِّد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة ، فهو خارج عن حد التولد ، وداخل فى حد المباشر»[٥]

ويردّد الروافض شيئاً مما قال به المعتزلة فى هذا الباب ، فيقصرون تارة فعل الإنسان على ما اتصل بنفسه ، وما عداه من فعل الله ، ويتوسعون تارةً أخرى فيقبلون الأفعال المتولدة ، ويردونها إلى الفاعل الأول[٦]. ولم يشر الأشعرى – وهو مصدرنا الوحيد – إلى رأى الزيدية الأول فى التولد . أمّا ما قال به عبد الجبار فيما بعد ، وهو حجة الزيدية المتأخرين ، فهو معتزلى خالص ، أو بعبارة أدق جبائى ، وهو فى الغالب أقرب إلى أبى هاشم منه إلى أبيه[٧] . وكان طبيعياً أن تثير بعض آراء المعتزلة الخصوم ، وأن يشنّعوا عليهم بها : وقد استَغلّها أولاً ابن الراوندى ، ملاحظاً أن أبا الهذيل بتفسيره للفعْل المتولّد يجيز أن يقتل الأموات الأحياء . ذلك لأنه لو أطلق شخص سهماً ليصيب هدفاً حدّده ، ومات بمجرد انفصال السهم من يده ، ثم أصاب هذا

---

(١) الأشعرى ، مقالات ، حـ ٢ ، ص ٤٠١ .
(٢) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٠٢ – ٤٠٣ .
(٣) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٠٣ – ٤٠٤ .
(٤) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٠٧ .
(٥) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٠٩ .
(٦) المصدر السابق ، حـ ٢ ، ص ٤٤ – ٤٦ .
(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، حـ ٩ – التوليد ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٧ – ١٢١ .

السهم بعد ذلك شخصاً آخر وقتله ، عُدّ الميت فى نظر أبى الهذيل القاتل ، وهذه شناعة لاتقبل عند ابن الراوندى ! ويرد الخياط (٣١٠ = ٩٣١) على ذلك بأن هذا القتيل لابُدّله من فاعل ، وتنزه الله عن ذلك ، ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحى ولا قادر . ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الذى أطلق السهم ، وقد أطلقه وهو حى لإصابة هدف ، ثم أصاب شخصاً خطأ ، فمطلق السهم هو القاتل وإن تم القتل خطأ(١). ولم يتردد الأشاعرة ، وهم ينكرون التولد إنكاراً باتًّا ، فى أن يأخذوا بما قال به ابن الراوندى(٢)، وأن يضيفوا إليه حججاً أخرى أكثر إفحاماً(٣).

* * *

ترتبط فكرة التولّد بمبدأ السببية ، وهو مبدأ قال به المعتزلة ، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً ، وأن له نظماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها . وفصّلوا القول فى الأسباب ، فتحدثوا عن الأسباب الأولى والأسباب الثانية ، وتساءلوا عما إذا كان السبب يسبق المسبب أو يصاحبه ، وعما إذا كان موجباً للمسبب أو غير موجب له(٤). وأنكر الأشاعرة هذا المبدأ ، وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل(٥). وترتبط فكرة التولّد أيضاً بمبدأ الجزاء والمسئولية ، وفى مثال السهم الذى ذكرناه من قبل بحث عن عمل القاتل والمقتول ، وعن سبب القتل . والواقع أنه لاسبيل إلى تكليف ولا إلى إلقاء مسئولية ، إن ألغيت فكرة القصد وحرية الإرادة . فموضوع التولّد مثل آخر من أمثلة التحليل والتعمّق الذى امتازبه المعتزلة ، وفيه بحوث تمتّ إلى الطبيعة وعلم النفس ، وإلى التشريع والأخلاق .

الخوارج – من أقدم الفرق الإسلامية ، إن لم تكن أقدمها . ولّدتهم السياسية مباشرة واكتووْا بنارها . وهم كغيرهم فرق ، تعددت نزعاتهم ، وتباينت آراؤهم . كانت نواتهم الأولى من عرب البادية ، ثم انضم إليهم أخلاط من الناس والأجناس . ظهروا سنة ٣٧ هجرية على أثر موقعة صفّين يوم أن قبل علىٌّ التحكيم ، وقالوا : «لاحكم إلا الله» . وانشقوا على خليفتهم ، وخرجوا إلى قرية حروراء على مقربة من الكوفة ، واختاروا خليفة آخر هو عبدالله ابن وهب الراسبى . وأخذوا يعيثون فى الأرض فساداً ، ويؤلّبون على علىّ وأنصاره . فلم ير بدًّا من محاربتهم فى العام التالى ، والتقى بهم فى معركة عنيفة ، وإن لم تكن فاصلة ، وهى معركة النهروان التى قتل فيها الراسبى ومعظم رجاله . ولكن لم يقض على شوكتهم ، وتفرقوا فى أطراف البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً واستطاع أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، أن يقتل عليًّا ،

(١) الخياط ، **الانتصار** ، ص ٧٦ – ٧٨ .

(٢) البغدادى ، **أصول الدين** ، ص ١٣٨ .

(٣) الباقلانى ، **التمهيد** ، ص ٢٩٦ – ٣٠٢ .

(٤) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ٢ ، ص ٤٠٤ .

(٥) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام** ، ص ٣٩٧ – ٤٠٦ .

غيلة ، ورفضوا جميعاً خلافة معاوية والأمويين ، وأصبحوا مصدر قلق دائم لهم . واشتركوا معهم فى حروب متلاحقة ، أبلى فيها الحجاج (٩٥ = ٧١٤) خاصة بلاء كبيراً ، واستطاع أن يضعف شوكتهم ، ولم تقم لهم بعد قائمة . وأضحوا فى العصر العباسى لا شأن لهم ، إلا من رحل منهم إلى شمال إفريقيا ، وهم من الصفرية والإباضية . فعادوا إلى السياسة مرة أخرى ، واحتفظ الإباضية ، حتى اليوم بكثير من آرائهم ومعتقداتهم ، وإن أصبحت الخلافة غير ذات موضوع . وهناك بقايا أخرى قليلة من الخوارج فى عمان ومسقط وزنزبار .

وإلى جانب الخروج والثورة ، كان كثير منهم رجال تقوى وورع ، ولم يفتهم أن يسهموا فى الحركة الفكرية ، ووضع شيوخهم الأُوَل كتباً لم تصل إلينا [١]. وفى وسعنا أن نقرر أنه ، فيما عدا التحكيم وموضوع الخلافة ، ليس لهم رأى مجمع عليه ولا مذهب متكامل . عرفوا ببلاغة أخّاذة وجدل مفحم ، ورددوا أفكاراً قال بها غيرهم . ولا تخلو نظريتهم فى الخلافة من تحرر وشجاعة ، فقالوا إن الخليفة يختار فى حرية من بين المسلمين عامة ، دون تقييد بأسرة أو قبيلة ، ومتى اختير وجبت طاعته ، وليس له أن يحكّم أو أن يتنازل . وهذا موقف يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه الشيعة ، ويتلاقى مع ما قال به أبو على الجبائى (٣٠٣ = ٩١٥) وهو من كبار المعتزلة ، وكان يرى أن الإمامة جائزة من غير قريش[٢].

والواقع أن الخوارج يلتقون مع المعتزلة فى عدة أمور ، فهم يوجبون مثلهم الخروج على الإمام الجائر ، ويقولون بالوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وتأويل المتشابه ، وبالحسن والقبح العقليين . ويقولون فى التوحيد قولهم ولا يرون إمكان رؤية البارئ فى الآخرة . ويذهبون إلى أن القرآن مخلوق ، ولا يختلفون عنهم إلا فى صفة الإرادة التى عدّها الإباضية أزلية لا حادثة[٣]. ويقف فريق منهم من العدل أيضاً موقف المعتزلة ، فيمنع الظلم على الله ، ويؤكد حرية الفرد وقدرته على خلق عمله ، ويرى أنه مزوَّد باستطاعة سابقة على العقْل – وعلى عكس هذا يذهب جمهور الإباضية إلى أنّ الله خالق أفعال العباد جميعها ، وليس لهم إلا مجرد اكتسابها ، وهم بهذا يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة[٤]. وهناك خلافات فرعية أخرى لاداعى لأن ندخل فى تفاصيلها ، وتؤيد ما قررناه من أن الخوارج ليست لهم آراء كثيرة مجمع عليها . ونرجح أن أوائلهم تأثروا فى الغالب بالمعتزلة ، ومال المتأخرون إلى الأشاعرة .

* * *

---

(١) ابن النديم ، **الفهرست** ،
(٢) ابن الجوزى ، **تلبيس إبليس** ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٩٣ .
(٣) الأشعرى ، **مقالات** ، حـ ١ ، ص ١٢٤ .
(٤) **المصدر السابق** .

حكم وتقدير :

وفى ضوء ماتقدّم يتضح لنا أن المعتزلة خلّفوا مادة غزيرة فى مشكلة حرية الإرادة ، وكانت هذه المادة دعامة بحوث الفرق والمدارس الكلامية الأخرى . وقد بينا كيف أفاد منها الشيعة والخوارج ، وسنشير فيما بعد إلى موقف الأشاعرة والماتريدية إزاءها . استمسك المعتزلة بأصل العدل كما استمسكوا بأصل التوحيد ، وفلسفوهما معاً فلسفة ملحوظة . قرّروا أن العدل الإلهى يهدف إلى حكمة يدركها العقل ، وترمى إلى تحقيق الصلاح والأصلح . وتأبى عدالة الله أن يكلّف المرء بما لا يطيق ، أو أن يحاسب على مافعله قسراً عنه . فرفضوا ، فى أغلبيتهم الساحقة ، مبدأ الجبر رفضاً باتًّا ، وقالوا إن الإنسان فاعل مختار حرّ الإرادة ، فاعل لأن له أعمالا تصدر عنه هو ، ولا يمكن أن تصدر عن غَيره ، وتنزه الله عن أن تصدر عنه الشرور والمعاصى . هو فاعل بقدرته واستطاعته ، ولا سبيل إلى تكليف إن لم تتحقق هذه الاستطاعة ، ولذا رأوا ضرورة وجودها قبل الفعل . وصوروها أحياناً تصويراً سهلاً ، فعدوها مجرد السلامة وصحة الجوارح ، أو تعمقوا فيها ورأوا أنها صفة ذاتية تلازم الإنسان منذ نشأته إلا إن طرأ عليها طارئ ، وعلى ذلك توجد قبل الفعْل ومعه وتبقى بعده ، وتمكن الإنسان من أن يفعل الشئ وضده ، وقد يربطونها ببعض نظرياتهم الطبيعية كنظرية الجزء الذى لايتجزأ ، ويعتبرونها عرضاً يخلق مع الفعل ، ويزول بزواله ، لأن العرض بناء على هذه النظرية لا يبقى زمانين ، وفى هذا ما فيه من استمساك بقدرة الله ورعايته . والإنسان أخيراً مختار لما يفعله ، لأنه وليد قصْده وثمرة من ثمار إرادته ، ولكن ليس معنى هذا أنه يعصى الله كرها ، أو أنه يستطيع أن يحدث فى ملك الله مالا يريد . والعاصى يغضب الله ، ولكنه لايملك أن يخرج عن إرادة البارئ جلّ شأنه .

وهنا يحاول المعتزلة ، بعد أن أثبتوا للمرء قدرةً وإرادة واختياراً ، أن يوفقوا بينها وبين قدرة الله وعلمه وإرادته ، وإنها لمحاولة غير هينة – وقديماً قال ابن تيمية ، وهو سلفى صريح فى سلفيته : « إن مسألة خلق أفعال العبد وإرادة الكائنات مشكلة » . ويعتمد توفيقهم على الفصل بين عالم السماء وعالم الأرض ، الأمر الذى لم يلتزموه دائماً فى معالجة مشكلة الألوهية . لم ينكر المعتزلة القَدر ، ولم يرفضوا أن علم الله محيط بكل شيء أزلاً ، ولكنهم لم يدخلوا ذلك فى تصرفات العبد وأفعاله . فلم يقبلوا أن يكون الإنسان ريشة معلّقة فى مهب الريح ، ودافعوا بذلك عن حريته وكرامته . أرسل الله إليه الرسل ، وبيّن له طريق الخير والشر ، ووهبه العقل الذى يميّز به بين الحسن والقبيح ، والقدرة التى ينفذ بها ماصمم عليه ، وأصبح أهلاً لتحمل المسئولية . « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (فصلت/٤٦) . ومع هذا لم يطلق المعتزلة العنان لقدرة العبد وإرادته ، ووقفوا بهما عند حدود اختلفوا فى وضعها ، وترمى كلها إلى صيانة القدرة والإرادة الإلهية وتقديس مجالهما . فما عزوه إلى الطبيعة ، أو ما قالوا إنه أفعال اضطرارية إنما

يرجع إلى الله ، وحاول بعضهم أن يقتصر أفعال العبد على تفكيره وحركات نفسه، فتركوا مالله لله ، وما لقيصر لقيصر .

ولا جدال فى أن ما انتهوا إليه من حلول يفسح لحرية المرء واختياره مجالاً أوسع من محاولات قام بها مفكرون آخرون قدامى ومحدثون . فهم دون نزاع يصوّرون هذه الحرية تصويراً أقوى وأوضح من ذلك الانحراف الذى ذهب إليه أبيقور فى ميكانيكيته الذرية التى تقوم على مجرد انحراف آلى لاقصد فيه ولا إرادة . وهم أيضاً أنجح من القديس توما الذى قال بالحركة الطبيعة (Prémotion physique) للتوفيق بين حرية الفرد والقدرة الإلهية ، لأن هذه الحركة ترد كل شىء إلى الله ، ولا تدع للعبد مجالاً يذكر . وجاوزا أخيراً مستوى « حرية التساوى » (Liberté d'indifference) التى عدها ديكارت أدنى درجات الحرية ، ذلك لأنهم يثبتون للمرء اختيارا يرجّح به الفعْل على الترك .

الفصل الثالث

الأشاعرة والماتريدية

المدرسة الأشعرية :

مدرسة عمّرت حتى الآن نحو عشرة قرون ، نشأت فى أوائل القرن الرابع للهجرة ، وبقيت إلى اليوم ، برغم ما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريباً ، نضال مع العقليين تارة ويمثلهم المعتزلة بوجه خاص ، أو مع النقليين تارة أخرى ، ويمثلهم غلاة السلفيين من الحنابلة والكرامية ، ثم قدر لتعاليم هذه المدرسة أن تسود بعد ذلك ، وأن تصبح المذهب الرسمى للدولة فى العالم السنى ، وقد أعانها على ذلك ظروف اجتماعية وسياسية ، وتضافر أئمتها بوجه عام على توضيح آرائها ونشر رسالتها على مر الزمن ، ولم يختلفوا على أنفسهم اختلاف المعتزلة .

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن محنة خلق القرآن كانت نقطة تحوّل واضحة فى تاريخ الحياة الفكرية والعقائدية فى الإسلام[1]. ذلك لأنها أثارت فى نفوس المسلمين ماأثارت من سخط وغضب ، وعززت النزعة السلفية لمواجهة تيار العقليين الغلاة . ولاشك فى أن المعتزلة بعثوا فى القرن الثانى الهجرى حركة فكرية طليقة ، تقبّلها كثير من الباحثين ، لا فى البصرة وبغداد وحدهما ، بل فى بعض العواصم الإسلامية الأخرى ، حتى لقد امتد صداها إلى الأندلس . وشاء المأمون أن يجعل من تعاليمهم عقيدة رسمية ، واتخذ موضوع « خلق القرآن » شعاراً لذلك . وجاراه فى هذا الخليفتان التاليان ، المعتصم والواثق ، وقضى المسلمون ما يقرب من نصف قرن فى قلق فكرى ، وجدل متواصل ، وامتحان لبعض الأئمة وقادة الرأى ، لم يسلم فيه بعضهم من السجن والتعذيب والقتل . وكان بطل هذه المحنة أحمد بن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) الذى أبى أن يجارى الحكام فيما ذهبوا إليه ، أو أن يأخذ بالتقية فى أمر يمس العقيدة ، لأنه كان يرى أنه « إذا أجاب العالم تقية ، والجاهل بجهل ، فمتى يتبيّن الحق »[2] ولم تسكن هذه العاصفة إلا يوم أن تولى المتوكل سنة ٢٣٢ هجرية ، وأخذ يعالج الموقف فى حذر وحكمة ، واستطاع فى عام ٢٣٧ أن يأمر بوقف هذا الصراع . فهدأت نفوس ثائرة ، وسكنت جماهير متحركة ، وأحس أنصار السلف بتأييد رسمى لهم ، إلى جانب تأييد الرأى العام . ولم يلبث هؤلاء أن غلوا بدورهم فى الجمود

---

(١) ص ٤٦ .

(٢) السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١٣٣ .

والمحافظة غلوًّا ربما زاد على غلو المعتزلة ، فتطرفوا فى آرائهم ، واستمسكوا بحرفية النصوص ، وانتقلنا من غلو عقلى إلى غلو آخر نقلى . وعلى رأس هؤلاء الغلاة جماعة الحنابلة الذين أصبح لهم نفوذ عظيم ببغداد فى أخريات القرن الثالث للهجرة حتى أصبح يهدّد الأمن والنظام ، وقد امتد بعض الوقت ، ويكفى أن نشير إلى جنازة أحمد بن حنبل التى اشترك فيها آلاف مؤلفة من السلفيين — وإلى جانب الحنابلة جماعة أخرى كانت أشد غلوًّا وهى جماعة الكرَّامية ، أتباع محمد بن كرَّام (٢٥٦ = ٨٧٠) الذى قال بالتشبيه والتجسيم ، وبلغ أتباعه فى الشام وحدها نحو عشرين ألفاً[١].

فى هـذا الجو ولد أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ — ٣٢٤ هـ) ، وبرغم أنه نشـأ فى بيئة معتزلية وتربى فى البصرة ، فإنه ما كاد يشب عن الطوق ، وينضج فكره ، حتى أخذ القلق يشغله ، وبدا ذلك فى استشكالاته وأسئلته التى كان يوجهها إلى أستاذه ومربيه ، أبى على الجبائى (٢٥٣ = ٣٠٣ هـ) ، وهو شيخ كبير من شيوخ المعتزلة فى صحوتهم الثانية — ويظهر أنه لم يرقه الغلو المعتزلى ولا الغلوّ السّلَفىّ ، وشاء أن يقف بينهما موقفًا وسطًا . وانتهى به الأمر أن خرج على أستاذه ، وأعلن دعوته فى المسجد الجامع بالبصرة ، فقال : « من عرفنى فقد عرفنى حقًّا ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرّفه نفسى : أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن ، وبأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع[٢] » . وكانت سنه إذ ذاك نحو ٤٠ سنة ، وقبل وفاة أستاذه بقليل . ثم رحل إلى بغداد حيث اشتد نفوذ الحنابلة ، وتابع دعوته التى أخذ الرأى العام يطمئن إليها ، وإن عارضها الجانبان المتطرفان ، والحلول الوسطى مما تطمئن إليه الجماهير عادة فى ساعات المحنة وأوقات الخلاف وانقسام الرأى .

وتضافر تلاميذ الأشعرى وأتباعه على التزام هذا الموقف الوسط ، وإن حادوا عنه قليلاً ، فتوسع بعضهم فى النزعة العقلية ، وتوسع آخرون فى النزعة السلفية ، والوسط النظرى أفسح مجالاً من الوسط الرياضى — وتعاقب هؤلاء الأتباع جيلاً بعد جيل ، آخذين برأى الإمام الشيخ وناشرين لدعوته . ومنهم من اتضح بيانه وقوى برهانه ، ولم يكد يخلو قرن من علم أو أكثر من أعلامهم ، وعلى أكتافهم قام المذهب الأشعرى : وفى مقدمتهم الباقلانى (٤٠٣ = ١٠١٣) الذى عاش فى القرن الرابع ، وأسهم إسهامًا واضحًا فى تأييد المذهب والدفاع عنه ، برغم نفوذ البويهيين الذين كانوا يناصرون المعتزلة ، ويعدّ بحق المؤسس الثانى للأشعرية ، وفى القرن الخامس ظهر عدد غير قليل من كبار الأشاعرة ، نذكر من بينهم عبد اللطيف البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) الذى كان شديد التحامل على المعتزلة ، وإمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) الذى لاقى ما لاقى من عنت من أنصار المعتزلة، وتلميذه الغزالى (٥٠٥ = ١١١١) حجّة الإسلام . وفى القرن السادس نصادف أشعريين كبيرين وضحا المذهب ، ودافعا عنه فى شىء من التصرف أحياناً ، وهما الشهرستانى

(١) المقريزى ، **الخطط** ، القاهرة ١٩٣٦ ، حـ ٤ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، القاهرة ، ص ٢٧١ .

(٥٤٨ = ١١٥٣) وفخر الدين الرازى (٦٠٦ = ١٢٠٩) . وفى القرن السابع نجد البيضاوى (٦٨٠ = ١٢٨٢) صاحب «**طوالع الأنوار**» ، وفى القرن الثامن نجد الإيجى (٧٥٥ = ١٣٥٥) صاحب «**المواقف**» وسعد الدين التفتازانى (٧٩١ = ١٣٨٩) صاحب «**المقاصد**» ، ولهذه الكتب الثلاثة شأن كبير فى تاريخ الدراسات الكلامية فى القرون الخمسة الأخيرة . ونصادف فى القرن التاسع السنوسى (٨٩٥ = ١٤٩٠) صاحب «**السنوسية**» ، وفى القرن الحادى عشر اللقانى (١٠٣٩ = ١٦٣١) صاحب «**الجوهرة**» ، وفى القرن الثانى عشر الدردير (١١٨٠ = ١٧٧٧) صاحب «**الخريدة**» ، وثلاثتها متون عُمدةٌ ، عوّل عليها الطلاب والمدرسون فى المعاهد الإسلامية الكبرى إلى اليوم .

وأعانت الظروف السياسية على نشر المذهب الأشعرى وتأييده ، فاعتنقه أولاً السلاجقة ، وهم أتراك يؤثرون النقل على العقل ، ويعارضون المعتزلة لوقوعهم تحت كنف خصومهم البويهيين ، فأنشأوا المدارس النظامية التى قام على أمرها بعض كبار الأشاعرة ، كإمام الحرمين فى نظامية نيسابور ، والغزالى فى نظامية بغداد ، والناس على دين ملوكهم – وأيده ثانياً الأيوبيون فى الشام ومصر ، وأسسوا عدة مدارس تحارب تعاليم الفاطميين ، وتحل محلها ما استقر عليه رأى أهل السنّة والجماعة . ولم يخرج المماليك على ذلك ، ولم تغلِّب الدولة العثمانية الماتريدية على الأشعرية ، برغم استمساكها بالمذهب الحنفى ، على أن الخلاف بين الأشعرى والماتريدى ليس جد كبير ، وكلاهما يمثل رأى أهل السنّة والجماعة . وامتد المذهب أيضًا إلى الأندلس وشمال أفريقيا عن طريق ابن تومارت (٥٢٥ = ١١٣١) تلميذ الغزالى ، والأندلس أميل بوجه عام إلى السلف والأخذ بالمأثور .

والواقع أن اعتبار الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة قد منحها حصانة وحماية كافية ، فحمل العامة على الأخذ بها ، وخفّف من تحامل الخاصة عليها ، وإيمان العامة والدهماء يقوم على قسط كبير من التقليد والمحاكاة ، ونلاحظ أيضًا أن المعاهد الإسلامية الكبرى قد أسهمت فى تثبيت المذهب الأشعرى إسهاماً كبيراً ، وعلى رأسها الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وجامع القرويين . دُرس فيها ، وشرح ووضح ، وقام على أمره شيوخ أجلاء أخذ عنهم طلاب وفدوا من بلاد نائية ، ثم عادوا إلى أوطانهم وعاظاً ومعلمين .

أبو الحسن الأشعرى ونظرية الكسب :

ركّز الأشعرى فى دعوته بالمسجد الجامع بالبصرة على ثلاث مسائل : خلق القرآن ، ورؤية البارئ بالأبصار ، وأفعال العباد . وفى هذا ما يؤذن بأنها كانت المسائل التى تشغل الأذهان ، وهى بعينها التى تباعد بين السلف والمعتزلة ، وقد حاول أن يوفّق بين الطرفين . وتتصل المسألتان الأوليان بالأصل الأول من أصول المعتزلة وهو التوحيد ، وتنصبّ الثالثة على الأصل الثانى وهو العدل ،

وهذه المسألة الأخيرة هي التي تعنينا هنا .

وينسب إلى الأشعرى حوار مع أستاذه الجبائى ، ويظن أنه كان من أسباب الانفصال بينهما ، ويدور حول إخوة ثلاثة ، مات أكبرهم براً تقياً ، ومات الثانى كافراً شقياً ، ومات الثالث صغيراً .

وسأل التلميذ أستاذه كيف حالهم ، فأجاب : إن الأول فى الدرجات ، والثانى فى الدركات ، والصغير من أهل السلامة .

فقال التلميذ : لو شاء الصغير أن يرقى إلى الدرجات هل يمكنه ، وأجاب الأستاذ : لا ، لأن هذه لا تنال إلا بالطاعات .

فأضاف التلميذ ، ولو قال الصغير ما ذنبي ولا شأن لى فى هذا التقصير ، ولو حييت لقمت بالطاعات ، وأجاب الأستاذ : علم الله أنك لو بقيت لعصيت ، وفى موتك مصلحتك .

ويختم الأشعرى معلقاً : فلو قال الأخ الكافر : يارب علمت حالى كما علمت حاله ، فهلا راعيت مصلحتى كما راعيت مصلحته ، وهنا انقطع الجبائى [١] !

ويبدو على هذا الحوار شيء من الاختراع والصنعة ، ولعله من وضع بعض الأشاعرة المتأخرين ، وهو يدور على كل حال حول فرض نظرى ، ولكنه يعبّر فى وضوح عن صعوبة التوفيق بين حرية الإرادة والقضاء المحتوم . والاعتراض معروف مألوف ، وأغلب الظن أنه رُدِّد بين المسلمين من قبل ، وسبق لنا أن أشرنا إلى الجملتين المأثورتين المتبادلتين منذ عهد مضى بين غيلان الدمشقى وربيعة الرأى ، وهما تتصلان بهذا الموضوع [٢] . وقد حاول المعتزلة الإجابة عن هذا الاعتراض على طريقتهم ، ولم ترق إجابتهم الأشعرى ، لأنها تبعد عن موقف السلف بعداً كبيراً ، وشاء أن يحل محلها حلاً وسطاً ربما كان إلى السلف أقرب .

والواقع أن مشكلة حرية الإرادة من المشاكل التى استوقفته طويلاً ، وضع فيها كتابين لم يصلا إلينا ، وهما : « فى خلق الأفعال » ، و « فى الاستطاعة » [٣] . وعالجها فى كتابيه اللذين بين أيدينا ، وهما « **الإبانة فى أصول الديانة** » ، و « **كتاب اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع** » ، وقد عُنى بالرد على المعتزلة الذين ينكرون أن يصدر الشرّ عن الله ، ويفصّلون القول فى الاستطاعة تفصيلاً لا يرتضيه .

وعنده أن الأفعال كلها مخلوقة لله ؛ سواء أكانت خيراً أم شراً ، ولا ضير فى هذا مطلقاً . ومن الخطإ أن يقال إن الكافر محدث كفره ، لأن المرء لا يحدث إلا ما يقصد إليه ويشتهيه ،

(١) ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، القاهرة ١٩٤٨ ، حـ ٣ ، ص ٣٩٨ ، السبكى ، **طبقات الشافعية** ، القاهرة ١٩٦٤ ، حـ ٢ ، ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ابن عساكر ، **التنبيه** ، ص ١٢٨ .

والكفر فاسد وقبيح لا يشتهى ، فإن جاء على غير قصد محدثه فلا يمكن أن يكون حدثاً له . ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث ، فلم يبق إلا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه(١) وواضح أن الأشعرى يريد أن يبين أن هناك أفعالاً تحدث للإنسان على عكس إرادته ، ولا يمكن أن يكون محدثها ما دامت الإرادة هى وحدها مصدر الفعل ، وهو بهذا يرد على المعتزلة بلغتهم ، وإن كان رده غير قاطع ، لأنه لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد . ويحاول محاولة أخرى لتفسير أن الشر من الله ، ولاتخلو من مماحكة لفظية ، ونصها : « إنى أقول إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره ، لا له(٢) ، وفى هذا تهافت واضح ، لأن الشرّ شرٌّ فى ذاته وقد وضع الله معاييره ، ولا يرجع الأمر فيه إلى اعتبار الإنسان وحده .

وسبق للمعتزلة أن لاحظوا أن رد الأفعال كلها لله معناه أن العبد لا يخلو من أن يكون فى نعمة يجب عليه شكرها ، أو فى بلية يجب عليه الصبر عليها . ولا غضاضة فى هذا عند الأشعرى مطلقاً ، كل ما فى الأمر أن هناك بلايا يجب الصبر عليها كالمرض وفقد الأولاد ، وأخرى لا يجب الصبر عليها كالكفر والمعاصى(٣) . ومعنى هذا أن الله قضى المعاصى وقدّرها ، ولكن ليس معناه أنه أمر بها(٤). ويغفل الأشعرى تأثير هذا القضاء على حرية الإرادة ، وإن حاول التخلص من ذلك بنظرية الكسب التى سنشرحها . وفى الرضا بقضاء الله ، وهو أمر واجب ، صعوبة أخرى ، وهى أن نرضى بالكفر لأنه من قضاء الله ، ويحاول الأشعَرى التخلص من ذلك ، ولكن فى عسر أيضاً(٥).

ويسلم الأشعرى بالاستطاعة التى قال بها المعتزلة ، ولكنها فى نظره شيء آخر غير الإنسان ، لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائماً ، ومعروف أن الإنسان يكون مستطيعاً أحياناً وغير مستطيع أحياناً أخرى . وهى عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة ، يوجد عند الفعل ، ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض(٦) وإذن لا محل للقول مع المعتزلة بأن الاستطاعة سابقة على الفعْل ، وأنها عين المستطيع(٧) — وقد ردد تلاميذ الأشعرى ، وبخاصة الباقلانى وإمام الحرمين ، هذه الاعتراضات ، وتوسعوا فيها(٨). ولم يقف الأشعرى عند التولّد ، لأن مبدأ السببية لا يعنيه ، وعقد الباقلانى فى **التمهيد** فصلاً طويلاً لإبطاله .

---

(١) الأشعرى ، **اللمع** ، ص ٣٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٤٧ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٤٧ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٥٤ — ٦٩ .
(٧) الباقلانى ، **التمهيد** ، ص ٢٨٦ — ٢٩٥ ، امام الحرمين ، **كتاب الإرشاد** ، ص ٢١٥ — ٢٥٦ .
(٨) الباقلانى — **التمهيد** ، ص ٢٩٦ — ٣٠٢ .

وإذا كان البارئ جل شأنه خالق الأفعال جميعها ، فماذا بقى للعبد ؟ يجيب الأشعرى بأن للعبد كسبه واختياره ، والكسب مجرد تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل ، وهذا الفعْل من صنع الله ، لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقاً ، وهي نفسها مخلوقة لله . وكل ما فى الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذى أراده العبد وقصد إليه[١] . وما أشبه هذا باللطف الذى تحدث عنه توما وبعض لاهوتى المسيحيين فى القرون الوسطى . فإن قيل علام يحاسب العبد ؟ أجاب الأشعرى بأنه يحاسب على كسبه واختياره . هذه هى نظرية الكسْب عنده ، وهى لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً ، وتتعارض مع مبدأ المسئولية ، وما أشبهها بالجبر منها بالاختيار . وقد أثارت ما أثارت من نقد وملاحظة ، ولم يخف هذا على الباقلانى وإمام الحرمين اللذين حرصا على أن يعدلاها ويطوراها .

موقف الباقلانى وإمام الحرمين من هذه النظرية :

أشرنا من قبل إلى أنهما عرضا فى تفصيل لموضوع حرية الإرادة ، وفى كتاب **التمهيد** للباقلانى عدة أبواب تدور حوله ، فهو يقرر مع أستاذه أن أفعال العباد جميعها مخلوقة لله ، ويستشهد على ذلك بآيات قرآنية كثيرة ، نذكر من بينها قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » . (الصافات/٩٦) ؛ وقوله : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض »[٢] (فاطر/٣) . ويتأول الآيات التى استدل بها المعتزلة لإثبات أن أفعال العباد من صنعهم ، مثل قوله تعالى : « إنما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً » (العنكبوت/١٧) ، وقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك[٣] » (النساء/٧٩) . وزيادة فى النكاية يأبى إلا أن يخصهم باسم القَدَرية ، تلْك التسمية التى لم يكونوا يرتضونها ، والتى شاءوا أن يلحقوها بالأشاعرة دونهم ، لأن هؤلاء يقولون بالقدر وتحكمه فى أفعال العباد ، فى حين أنهم ينفون هذا التحكم[٤] . ولا يقف الباقلانى طويلاً عند مناقشة المعتزلة نظريًّا فى موضوع خلق الأفعال ، وهو يؤثر بوجه عام فى هذا المقام الأدلة النقلية . ومن أهم ما لاحظه ذلك الاعتراض التقليدى الذى وجهه المعتزلة إلى الأشاعرة ، وملخصه أن القول بأن أفعال العباد من صنع الله ، وللإنسان فيها يد أو كسب ، يؤدى إلى تعلق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين ، وهذا محال يتنافى مع كمال الله . ويحاول الباقلانى رد ذلك ما وسعه ، وتابعه أشاعرة آخرون ، وقد استمسك به المعتزلة إلى حد أن القاضى عبد الجبار وقف عليه

(١) الشهرستانى ، **الملل والنحل** ، حـ ١ ، ص ١٢٤
(٢) الباقلانى ، **التمهيد** ، ص ٣٠٤ – ٣٠٥ .
(٣) **المصدر السابق** ، ص ٣٠٩ – ٣٢١ .
(٤) **المصدر السابق** ، ص ٣٢٢ – ٣٢٤ .

فى « المغنى » نحو خمسين صفحة (١)

ويسلم الباقلانى مع أستاذه أيضاً بقدرة العبد واستطاعته ، لأنه يأتى أفعالاً تؤيد ذلك كالقيام والقعود . ولكن هذه القدرة من عند الله ، وهى مصاحبة للفعْل ، لا تسبقه ولا تتأخر عنه ، لأنها لو سبقت تمّ الفعل بدونها ، ولو تأخرت أدى ذلك إلى أن العرض يبقى زمانين ، وهذا يتعارض مع مذهب الذرة الذى قال به المعتزلة من قديم ، وأيده الباقلانى أعظم تأييد(٢) . وينكر تبعاً لهذا أن تنصبّ القدرة على الشىء وضده ، أو على الفعل والترك كما يقول المعتزلة ، لأن كلاً منهما مقدور ، ولا تنصبّ القدرة إلا على مقدور واحد ، فللْفعل قدرة وللترك أخرى ، وعناية الله كفيلة بأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك(٣) . ويتأول الآيات التى تؤذن باستطاعة صادرة عن المرء نفسه ، كقوله تعالى : « لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها » (البقرة/٢٨٦) ، وقوله : « وعلى الذين يطيقونه فدية » « البقرة / ١٨٤) ، وقوله : « ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً » (آل عمران/٩٧) ، وقوله : « فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا » (التغابن/١٦) ، وقوله : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً »(٤) (المجادلة/٤) . ويرد الباقلانى الأفعال المتولّدة كلها إلى الله تعالى ، اعتماداً على أنها حدث جديد بعد الحدث الأول ، والقدرة لا تنصبّ إلا على مقدور واحد(٥) . وهكذا يسير الباقلانى مع منطق مبادئه إلى النهاية ، وكتاب **التمهيد** من أصدق الأدلة على قدرته الجدلية التى اشتهر بها .

ومع تمسكه بالمبادئ التى قال بها الأشعرى فى موضوع حرية الإرادة ، فإنه يتوسع بعض الشىء فى نظرية الكسب . يتفق معه على أن القدرة الحادثة لا توجد شيئاً ، ولكنها تخصص الوجود ، فهى تؤثّر فى أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص فى زمان ومكان معيّن . فحدوث الأفعال من عمل الله ، وتخصيص هذا الحدوث بجهة وأوضاع معينة من عملنا(٦) . وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة البارئ جل شأنه ، ويصبح عند الباقلانى ضرباً من الفعْل ؛ وإن كان محدود الأثر . وفى هذا إبراز لشىء من الفاعلية من جانب الإنسان ، وتبرير لمسئوليته عما يفعل وإن كان تبريراً ضئيلاً – والجدلى مهما استمسك برأى معين يتأثر غالباً بآراء خصومه ، ويسلم ببعضها على الأقل ، وسيبدو هذا التأثر بوجه أوضح عند إمام الحرمين .

عُنى إمام الحرمين بمشكلة حرية الإرادة عناية الباقلانى ، وعالجها معالجة شبيهة بمعالجته ،

---

(١) عبد الجبار ، **المغنى** ، **المخلوق** ، ص ١٠٩ – ١٦١ .
(٢) الباقلانى ، **التمهيد** ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧ .
(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .
(٤) **المصدر السابق** ، ص ٢٩٠ – ٢٩٢ .
(٥) **المصدر السابق** ، ص ٢٩٦ – ٢٩٩ .
(٦) الشهرستانى ، **الملل والنحل** حـ ١ ، ص ١٢٥ – ١٢٧ .

وإن كانت إلى المنهج العقلى أقرب ، فعرض وجهة النظر الأشعرية التى تقرر أن الأفعال كلها مخلوقة لله ، فلا خالق ولا مخترع سواه[١]. وقابلها برأى المعتزلة المعارض ، وتلك طريقته فى الجملة ، ويتلخص هذا الرأى فى أن العباد مُوجِدون لأفعالهم ومخترعون لها بقُدَرهم ، وهى بهذا لا تتصف بأنها من مقدورات الله ، لأن المقدور الواحد لا يتعلق بقدرتين . وقد ناقش هذا الرأى مناقشة دقيقة مفصّلة ، ولحظ أضعف جوانبه ، وهو أن الرب الخالق البارئ المصور قد خلق عباده ، فكيف لا يقدر على خلق أفعالهم[٢] . وللمعتزلة فى هذا الموضوع متناقضات أخرى ، فهم يرون مثلاً أن قدرة العبد الحادثة إنما تتعلّق بالوجود فقط ، ولكن كيف يُفْصَل الوجود عن أعراضه من ألوان وأبعاد[٣]. ويتوسع إمام الحرمين فى الأدلة العقلية ، ولا يلجأ إلى النقل إلا بقدر ، فيستشهد بقوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء ، فاعبدوه » (الأنعام/١٠٢) . ويشير إلى ما درج عليه المسلمون من أنهم يضرعون إلى الله ، لكى يرزقهم الأموال والأولاد ، ويرفع عنهم البأساء والضرّاء ، وأنى له ذلك إن لم تكن هذه الأمور جميعها من مقدوراته[٤] ؟

وفى العبد قدرة وهبه الله إيّاها ، وهى عرض من الأعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فهى تصاحب الفعْل وتنتهى بانتهائه[٥] . وليس لها مقدور واحد ، والله يخلق فى العبد قدرة الفعل ، كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ، ويتمشى هذا مع نظرية الخلق المستمر التى أخذ بها الأشاعرة . وعلى هذا ينفى إمام الحرمين ، كما نفى شيخه الأشعرى أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين كما زعم المعتزلة[٦] . والواقع أن الخلاف هنا يرجع إلى حقيقة القدرة ، فإن كانت طاقة ذاتية كما قال المعتزلة ففى وسعها أن تفعل وأن تترك ، وإن كانت عرضاً يطرأ ويزول كما صورها الأشاعرة فإنه لا يمكن أن تنصب على مقدورين . ويحاول إمام الحرمين أن يدافع عما ذهب إليه الأشعرى من جواز التكليف بما لا يطاق ، ومن أن قدرة الله لا تقف عندما وقع ، بل تمتدّ إلى ما لم يقع ، وليس هذا بالدفاع الهيّن إذا أخذت فى الاعتبار فكرة العدالة الإلهية[٧] . وينكر أخيراً نسبة الأفعال المتولّدة إلى فاعلها ، ويردها جميعاً إلى الله . ولا يرفض أن يستخدم الاعتراض الذى لجأ إليه ابن الراوندى فى الزراية على المعتزلة[٨] ، وقد أشرنا إليه من قبل[٩] .

---

(١) إمام الحرمين ، **كتاب الإرشاد** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٧ .
(٢) **المصدر السابق** ، ص ١٨٨ — ١٩٢
(٣) **المصدر السابق** ، ص ١٩١ — ١٩٢ .
(٤) **المصدر السابق** ، ص ١٩٧ .
(٥) **المصدر السابق** ، ص ٢١٥ — ٢١٨ .
(٦) **المصدر السابق** ، ص ٢٢٤ .
(٧) **المصدر السابق** ، ص ٢٢٦ — ٢٢٨ ، ٢٢٩.
(٨) **المصدر السابق** ، ص ٢٣٣ .
(٩) ص ١٠٩ .

ويجدر بنا أن نذكر أن إمام الحرمين عاصر صحوة المعتزلة الثانية فى عهد البويهيين ، وتحت كنف الصاحب بن عبّاد (٣٨٤ = ٩٩٥) بوجه خاص ، وولد بعد موت القاضى عبد الجبار بأربع سنوات – وقدّر له أن يشهد محنة الأشاعرة التى اضطر بسببها للسفر إلى الحجاز – وفى هذا ما يفسر نزعته العقلية الواضحة لكى يرد على خصومه بلغتهم ، وأخذه ببعض آراء الفلاسفة الذين تكونت مدرستهم منذ قرنين تقريباً على أيدى الكندى (٢٥٩ = ٨٧٣) والفارابى (٣٣٨ = ٩٥٠) وابن سينا (٤٢٧ = ١٠٣٧) الذى عاصره بعض الوقت – وبرغم دفاعه عما قال به الأشعرى فى الاستطاعة وخلق الأفعال ، فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هى والعجز سواء ، والقدرة التى تؤثّر أثراً محدوداً شبيهة بالعجز ، وقصرها على أمر معّين كما زعم المعتزلة تخصيص بلا مخصص(١) . ولذا يجاهر بأن فعل العبد نتيجة قدرته ، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة ، وفى وسعنا أن نقر رأن الحدث الجزئى من فعل محدثه ، وذلك مظهر حرية الإرادة ودعامة مبدأ المسئولية . وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعرى من المعتزلة والفلاسفة على السواء .

فخر الدين الرازى وحرية الإرادة (٢):

الرازى أشعرى آخر أشدّ تأثراً بالفلاسفة ، تتلمذ لكتب ابن سينا ، وعلّق على كثير منها ، وبخاصة كتاب **الإشارات** الذى ندرسه اليوم فى ضوء شرحه وتعليقه ، وإلى جانب هذه الشروح له عدة مؤلفات فلسفية خالصة ، على رأسها **المباحث المشرقية** الذى يعتبر من أغزر ما وصل إلينا مادة بعد **الشفاء** . وعلى هذا فالرازى فيلسوف بقدر ما هو متكلم . انتصر للعقل بدرجة لا تقل عن المعتزلة ، وحرص دائماً على التوفيق بينه وبين النقل ، لأن « القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معاً »(٣) . ولعل فى هذا ما يفسر حملة الحنابلة والكرّامية عليه ، بل لم يعفه بعض الأشاعرة من نقدهم وتجريحهم .

وهو مع تمسكه بأصول المذهب الأشعرى ودفاعه عنه ضد معارضيه من الكرّاميّة والماتريدية ، لا يتردد فى أن يعارض الأشعرى نفسه ويناقضه فى بعض آرائه ، ويبدو هذا بوضوح فى مشكلة الحرية . فهو لا يقنع بفكرة الكسب التى هى مجرد تعلق واقتران لقصد العبد بإرادة الله وقدرته ، ويفسرها تفسيراً يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية ، ومن لا إرادة له لا مسئولية عليه . ويصور

(١) الشهرستانى ، **الملل والنحل** ، ص ١٢٨ – ١٢٩ .

(٢) يقترب من الرازى أشعرى آخر متحرر هو سيف الدين الآمادى (٦٣١ = ١٢٣٤) وقد عاصر الرازى ، أخذ عنه وإن عارضه أحياناً ، وعمِّر بعده ربع قرن ، ويصرح بأن « خلق الأفعال موضع غمرة ومحل إشكال » ، ويناقش المعتزلة مناقشة صارمة ، ولا يسلم ببعض آراء من سبقوه من الأشاعرة . وينتهى إلى أن الكسب « هو المقدور بالقدرة الحادثة أو هو المقدور القائم بمحل القدرة » ، وأن الخلق هو « المقدور بالقدرة القديمة ، أو المقدور القائم بغير محل القدرة عليه » . (**غاية المرام فى علم الكلام** ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١٤ – ٢٢٣) .

(٣) الرازى ، **أساس التقديس** ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٢١١ .

القدرة الحادثة تصْويراً يجعلها أمراً ذاتيًّا يتوافر للعبد قبل الفعْل ومعه . فللعبد إرادته وقدرته ، وعنهما يُسأل ،وعليهما يُحاسب . وفى كل هذا نرى الرازى أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ، ولا يرفض قولهم إن القدرة تصْلح للضدين ، بل يوجهه توجيهاً يجعل له حظًّا من النظر . ويحرص على أن يبين أن القدرة الحادثة لا تكفى وحدها للإحداث ، بل لا بد من ظروف وشرائط تقترن بها ، وبدونها لا يتم الفعْل .

* * *

فنظرية الكسب كانت موضع تعْديل وتعليق من الأشاعرة أنفسهم ، وإن لم يخرجوا على إمامهم خروج المعتزلة بعضهم على بعض . وكانت محل نقد ومعارضة من خصومهم ، وسبق للقاضى عبد الجبار ، وهو من كبار متأخرى المعتزلة ، أن وقف عندها طويلاً . وهو يشير إلى أن الفكرة عرفت من قبل لدى معتزلى قديم ، هو ضرار بن عمرو ، الذى عاصر أبا الهذيل العلاف وكان أسنّ منه . ويوجّه عبد الجبار نقده إلى ضرار هذا ، وإن كانت الفكرة ارتبطت بالأشعرى أكثر منه . ويلاحظ أن مدلول الكسب غير واضح ولا مفهوم ، فإن أريد به ما وقع بقدرة حادثة ، قلنا ما معنى لفظ « وقع » ؟ فإن كان معناه حدث فلا خلاف بيننا وبينهم ، لأن هذا مراده أن أفْعَال العباد من صنعهم . وإن قيل معناه « كسب » فهذا هو موضع السؤال(٢) .

وبرغم هذا بقيت نظرية الكسب تردد فى القرون الأخيرة ، وكأنها قضية مسلّمة مقبولة . فأجمع الأشاعرة المتأخرون على ما قال به الأشعرى من أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وكل ما فى الأمر أن الله أجرى سنته بأن يوجد فى العبد قدرة واختياراً يقارنان الفعْل المقدور . ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وتأثيراً ، ومكسوب للعبد على نحو ما صورنا(٣) . وجدّ هؤلاء فى تلخيص آراء السابقين ومقابلة بعضها ببعض ، لإثبات أن ما ذهب إليه الأشعرى هو الحق ، ولا حق سواه . ومن أوضح الأمثلة على ذلك الإيجى الذى كان عمدة المتكلمين فى هذه الفترة ، ويقف مقصداً من مقاصد **المواقف** على خلق الأفعال ، استعرض فيه آراء المعتزلة وردّ عليها ، وناقش آراء الأشاعرة التى لم تقف عند رأى الإمام ، والتزم بالمبدأ القائل إن الأفعال كلها لله ، ولم ير فى هذا ما يتعارض مع التكليف والثواب والعقاب ، لأنها بالعكس من دوافع الفعْل . وعلينا أن نطيع تكاليف الله ، سواء أَقُبِلَتْ عقلاً أم لم تقبل . فإن أطعنا أثبنا ، وإن عصينا عُوقبنا ، وهذا تفسير لا يدع للعقل مجالاً كبيراً ، وتلك كانت النزعة السائدة فى القرون الخمسة السابقة على القرن التاسع عشر .

---

(١) الرازى ، **معالم أصول الدين** ، على هامش **المحصل** ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ص ٧٢ — ٨٠ .

(٢) عبد الجبار ، **شرح الأصول الخمسة** ، ص ٣٦٦ — ٣٦٧ .

(٣) الشريف الجرجانى ، **شرح المواقف** ، القاهرة ١٩٠٧ جـ ٨ ، ص ١١٥ — ١٤٦ .

المدرسة الماتريدية :

عرضنا من قبل لنشأة هذه المدرسة ، وللظروف التى ساعدت على قيامها ، وأشرنا إلى أهم رجالها ، وبينا وجوه الشبه بينها وبين المدرسة الأشعرية ، ووضحنا موقفها من مشكلة الألوهية[١]. ونريد الآن أن نعالج موقفها من مشكلة حرية الإرادة ، فنبين إلى أى مدى وصلت هذه الحرية ، وهل حرصت على أن تفسح مجالاً لعقل العبد واختياره أو ردت ذلك كله إلى قدرة الله وإرادته ؟ وبعبارة أخرى هل اعتنقت آراء السلف فى هذه المشكلة ، أو انحازت إلى المعتزلة ، أو وقفت موقفاً وسطاً ؟

أبو منصور الماتريدى وحرية الإرادة :

وقف الماتريدى وقفة طويلة إزاء هذه المشكلة ، وقدر مالها من شأن فى ميدان العقيدة والعبادة ولا غرابة فهو متكلم وفقيه ، يعنيه من جانب أن يقدس عدل الله وعلمه وإرادته ، وأن يدعم من جانب آخر أساس التكاليف والمسئولية . فبيّن اختلاف وجهات نظر المسلمين فى حرية الإرادة من جبرية وقدرية ، وأشار إلى ما فيها من نقص وضعْف ، وشرح فكرة القصْد والاستطاعة شرحاً مفصّلاً لا يخلو من عناصر سيكلوجية وفسيولوجية . وعنده أنّ الإنسان فاعل مختار على الحقيقة ، ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب ، وفى القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك . وأفعال الإنسان ، وإن كانت كسباً له ، مخلوقة لله أيضاً ، وفى القرآن آيات أخرى تؤيد هذا وقد أشرنا إلى أمثلة من النوعين[٣] . فالفعْل الإنسانى موزّع بين العبد والرب ، يخلقه الله ويكسبه العبد ، وكل هذا منصب قطعاً على الأفعال الاختيارية ، أمـا الأفعال الاضطرارية فمردها إلى الله وحده[٤]. وعلى هذا لا يرفض الماتريدى – بعكس المعتزلة – أن يجتمع على المقدور الواحد قدرتان ، لأن الجهة مختلفة ، قدرة الله خالقة ، وقدرة العبد كاسبة . والكسب عنده هو القصد والاختيار ، فهو عمل إيجابى سابق على الفعل ، ويختلف عن الكسب الأشعرى الذى هو مجرد مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور ، فهو أمر سلبىّ يقترن بالفعل ولا يسبقه .

والقصد عنصر هام من عناصر حرية الإرادة فى رأى الماتريدى ، هو مناط التكليف ، وأساس الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعْله ، ويستحق الثواب على قصده ، أو يقصد فعل

---

(١) ص ٥٦ ، ٥٧ – ٥٨

(٢) الماتريدى – **كتاب التوحيد** ، ص ٢٢١ – ٢٨٦ .

(٣) ص ٩٣ – ٩٤ .

(٤) الماتريدى ، **كتاب التوحيد** ، ص ٢٢١ ، ٢٢٥ – ٢٢٦ .

الشر فيخلق الله فيه قدرة على فعله ، ويستحق العقاب على قصده . فالقصد عمل إنسانى خالص ، حقًّا إنه عمل ذهنى ، ولكن تترتب عليه آثار خارجية ، والفعل فى ذاته لا يستوجب ثواباً أو عقاباً ، وإنما يستوجبهما قصد المرء وإرادته ، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبى والنائم . – والعمل نفسه يكون صالحاً إن قصد به الخير ، وطالحاً إن قصد به الشر – « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجْرته إلى الله ورسوله ، ومن كانتْ هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه »(١).

ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل ، وهى ما يسمى الاستطاعة ، وقد فصل الماتريدى القول فيها ، مبيّناً حقيقتها ومصدرها . والاستطاعة عنده ضربان : ممكِّنة ، ويُراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله ، ولا بد أن تتوفر قبل الفعل ، ولا تكليف بدونها ، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إن توفر له الزاد والراحلة . وهناك استطاعة ميسِّرة ، وهى القدرة الحادثة التى تمكن الإنسان من الفعل ، ويهبها الله عبده عندما يقصد عملاً ، فهى مقارنة للفعل ، وهى أيضاً متجدّدة ولكل فعل قدرته(٢) . فمن الاستطاعة إذن ما يسبق الفعل ، ومنها ما يصاحبه . وبذا يأخذ الماتريدى بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة(٣). ولكنه من ناحية أخرى لا يسلم مع الأشاعرة بأن الله يكلّف بما لا يطاق ، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، وينقض حججهم التى اعتمدوا عليها(٤) ، ويختلف معهم أيضاً فى أن القدرة لا تصلح للضدين ، ملاحظاً أنها استعداد للفعْل والترك ، وفى وسعها أن تفعل الطاعة استجابة لأمر الله ، أو أن ترتكب المعصية مخالفة لأمره .

أتباعه :

لم يخرج الماتريدية على شيخهم فى شىء من ذلك ، فأبو المعين النسفى (٥٠٨ = ١١١٤) ، وهو عمدة متأخريهم ، يقرر أن الخلق لله وأن الكسب للعبد ، وأنه لا مانع من أن يقع مقدور واحد تحت قدرتين ، وأن الكسب هو قصد العبد واختياره . ويرد الأفعال المتولّدة كلها لله ، ويناقش حجج المعتزلة وينقضها(٥) . ويجاريه فى كل هذا نجم الدين النسفى (٥٣٧ = ١١٤٢) فى كتاب **العقائد**(٦) ، والصابونى فى كتاب **البداية**(٧) .

(١) **المصدر السابق** ، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

(٢) **المصدر السابق** ، ص ٢٥٧ – ٢٥٨ – ٢٥٩ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٥٧ – ٢٦٥ .

(٤) **المصدر السابق** ، ٢٦٣ – ٢٧٥ .

(٥) أبو المعين النسفى ، **تبصرة الدين** ، مخطوط دار الكتب رقم ٤٢ ، لوحة رقم ٢٩٠ (ب) ، و٢٩١ (ا) .

(٦) نجم الدين النسفى ، **العقائد** ، استامبول ١٣٠٦ هـ ، ص ١٧٩ – ٢١١ .

(٧) نور الدين الصابونى ، **كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين** ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٠٧ – ١٢١ .

* * *

لا جدال فى أن الحلول السابقة تأخذ بقسط ملحوظ من مبدأ استقلال الإرادة ، تعد القصد والنية أساس الجزاء والمسئولية ، والأعمال بالنيات . ونية المرء سر نفسه ومبعث ذاته ، هى تفكيره الخاص الذى لا يشاركه فيه أحد : بها يبُت ويقرر ، وعلى أساس قراره ينفذ ، ولن يرفع عنه المسئولية ان يشاركه فى التنفيذ أحد ، أو أن يعينه الله عليه . وهنا يقترب الماتريدى من المعتزلة بقدر ما يبعد عن الأشعرى ، على عكس ما لاحظنا فى مشكلة الألوهية(١). ولعلّ هذا هو الذى دفع بعض الباحثين إلى أن يعدّوا الماتريدية وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة(٢)، ولا يخلو هذا من توسع ، لأنه سبق أن بيّنا أن كثيراً من كبار الأشاعرة لم يقف عند فكرة الكسب الضيّقة التى قال بها الأشعرى نفسه(٣) ولعل هذا أيضاً هو الذى دفع ماكدونلد إلى أن يقول إن محمد عبده تأثّر بالماتريدى وإن لم يشر إليه فى رسالته(٤)، والواقع أن الأستاذ الإمام يقترب كثيراً من شيخ الماتريدية فى مشكلة خلق الأفعال(٥).

ولا تتنافى حرية الإرادة مع قضاء الله وقدره ، لأن القضاء فى حقيقته وضع كل شىء فى موضعه ، والقدر جعل كل شىء على ما هو عليه من خير وشر ، فالله يقضى بالمعاصى والشرور ويقدّرها ، أما فعلها فليس من الله ، بل من العبد بقدرته واختياره وقصده(٦). على أن مردّ الأمور كلها أخيراً إلى الله جل شأنه ، فهو رب كل شىء ، وخالق كل شىء ، ومع ذلك لا يليق تأدّباً أن يقال إنه خالق المعاصى(٧). وبذا تبقى حرية الإرادة مقصورة على القصد والنيّة ، وهما خيط رفيع فى ميدان المسئولية الفسيح .

الحنابلة والكرّامية :

كان الحنابلة فى القرن الثالث الهجرى بعد محنة خلق القرآن على رأس السلف ، وزاد نفوذهم باطراد فى القرون القريبة التالية ، وفى بغداد خاصة ، وصرح المؤرخون أنهم أصبحوا فيها إبّان القرن الرابع الهجرى قوة لا يستهان بها – وقد أشرنا من قبل إلى أن هدف الأشعرى كان يرمى إلى التوسط بينهم وبين المعتزلة ، وربما كان إليهم أقرب(٨). وكان أحمد بن حنبل يؤثر

---

(١) ص ٥٧ – ٥٨

(٢) الكوثرى ، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر ، دمشق ١٣٤٧ ﻫ ، ص ١٩ ؛ محمد أبو زهرة ، المذاهب الإسلامية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) ص . ٢٣٢ – ٢٣٣ .

(٤) Macdonald, Arl. Maturidi, dans E.I. .

(٥) ص ١٣

(٦) الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٨٠

(٧) المصدر السابق ، ص ٣١٢ .

(٨) ص ١١٦ .

بوضوح النقل على العقل ، ويقاطع من يخوضون فى أمور لم تعرف لدى السلف ، وله مواقف مشهورة فى هذا الشأن مع المحاسبى (٢٤٢ = ٨٦٧) الذى ردّد شيئاً مما قال به المعتزلة ، كان يؤمن بالقدر خيره وشره ، وأن ما يفعله الإنسان بقدرة الله وإرادته ، فلا يقع فى ملكه إلا ما يريد ، ولا يصدر عن العبد شىء لم يهيئه الله له — لذلك كان حرباً على القدرية ، ولا يقر الصلاة معهم[١]، ويقترب الأشعرى من الحنابلة ما وسعه فى نظرية الكسب ، ولكنها مع هذا لم ترضهم ، ووقفوا منها موقف المعارضة ، كما صنعُوا إزاء آراءٍ أشعرية أخرى .

غير أن السلفيين اللّاحقين لم يجاروا الحنابلة فيما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد كلها ترجع إلى قدرة الله وإرادته — فابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٤) ، وهو ظاهرى غال فى ظاهريته ، يصرح بأن النفس والحسّ يؤيدان أن للعبد أفعالًا يقوم بها بمحض إرادته . قال تعالى : « جزاءً بما كانوا يعملون » (السجدة / ١٧) ، والحسّ يشهد بأن عملنا لنا ، يقوم به من استطاع ، ويعجز عنه غير المستطيع ، ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع[٢] . والاستطاعة عنده شرط التكليف والمسئولية ، « ولله على الناس حجُّ البيت من استطاع إليه سبيلا (آل عمران / ٩٧) . وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل ، وأساسها صحة الجوارح وسلامة البدن ، ويمكن أن تسميها قدرة أو قوة أو طاقة[٣]. وهى ولا شك مستمدة من الله ، ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، ربما خرج عن إرادة العبد ، فهى سابقة على العقل ومصاحبة له[٤]. فيقترب ابن حزم من المعتزلة فى مشكلة خلق الأفعال ، بقدر ما يبتعد عنهم فى مشكلة الصفات[٥].

ويقف ابن تيمة أيضاً ، وهو شيخ الحنابلة فى القرن الثامن الهجرى ، موقفاً يبعده عن السلف بقدر ما يقربه من المعتزلة . والواقع أن مذهبه ضرب من الحنبلية الجديدة ، إن صحَّ التعبير ، وهى حنبلية تأثرت بكثير من آراء من سبقها من المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة ، برغم حملاته العنيفة عليهم جميعاً — ولا نزاع فى أنه يستمسك بالمأثور ، ولكنه يأخذ بما أخذ به الغزالى وفخر الدين الرازى قبله من أن العقل نصير النقل ، ويبذل جهداً ملحوظاً فى رد الشبه التى تؤذن بتعارض بينهما[٦]. وحملاته على الأشاعرة عنيفة ، ويعدهم « معطلة الأفعال » ، كما عد المعتزلة « معطلة الصفات » ، ذلك لأنهم يسلبون من المرء قدرته وإرادته ويعطلون فعله ، ويقرر مع المعتزلة أن

---

(١) ابن الجوزى ، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن حزم ، **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، ١٩٠ ، حـ ٣ ، ص ٢٣ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٢٤ — ٣٧ .

(٤) **المصدر السابق** ، ص ٣٠ .

(٥) ص ٥٢ — ٥٣ .

(٦) ابن تيمية ، **درء تعارض العقل والنقل** ، القاهرة ١٩٧١ ، حـ ١ ص ١٠٤ .

الاستطاعة سابقة على الفعْل ، وهى مناط التكليف ، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه . وهى أيضاً مصاحبة للفعْل ، وبها يتم التنفيذ(١). فالاستطاعة عنده أمر ذاتى ، وعليها يقوم الاختيار وحرية الإرادة . فصادفت نظرية الكسب الأشعرية صعوبات لدى العقليين والنقليين على السواء

والكرّاميّة جماعة نشأت فى جو عرف بالقلق والاضطراب الفكرى ، شاء معتزلة بغداد أن يبسطوا فيه نفوذهم ، وسادت محنة خلق القرآن التى شغلت الخاصة والعامة – ظهرت هذه الجماعة بنيسابور فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ، وعلى أيدى محمد بن كرّام (٢٥٥ = ٨٦٩) . ثم قدّر لها أن تمتد إلى عواصم أخرى ، وعمّرت نحو أربعة قرون ولم يكن مؤسسها من الأصالة والعمق بحيث يستطيع أن يكون مذهباً منسقاً مترابط الأجزاء ،واكتفى بأن أخذ عن المدارس والفرق المعاصرة ، وتوافرت له مجموعة من الآراء لا تخلو من تعارض وتناقض . فأثبت مع السلف صفات البارئ جل شأنه ، وعدّ بين الصفاتية ، ولكنه صوّر الصفات تصويراً يقوم على التشبيه والتجسيم – وذهب مع المعتزلة إلى وجوب معرفة الله بالعقل ، وقال بالحسن والقبح العقليين – وعدّ الأشعرى الكرّامية بين المرجئة ، لأنهم يقولون إنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب(٢). واعتبرهم البغدادى من أهل الأهواء والبدع ، لأنهم انتهوا إلى ضلالات ومحالات كثيرة(٣). وقد قام نشاطهم على الشغب والعدوان أكثر مما قام على الحجة والبرهان ، ويلاحظ الشهرستانى بحق أنه لم يكن بينهم علماء معتبرون ، بل كانوا فى أغلبهم سفهاء جهالا(٤).

وقد نحوا منحى السلف فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة ، فأثبتوا أن القَدَر خيره وشره من الله ، وأنه أراد الكائنات جميعها خيرها وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها – ومع هذا سلموا بأن أفعال العباد من صنعهم ، وأن لهم قدرة حادثة تسمَى كسباً ، وهذه القدرة مؤثرة ، ومن هنا كانت مناط التكليف ، وعليها يترتب الثواب والعقاب(٥)– ويبدو من هذا أن الكرّامية أقرب إلى المعتزلة ، ولم يأخذوا من الأشاعرة إلا لفظة « الكسب » ، وقد فسروها تفسيراً يبعد عما قال به الأشعرى كل البعد ، وخصومتهم للأشاعرة معروفة وطويلة ، ذهب ضحيتها ابن فورك (٤٠٦=١٠١٥) ، وأسهم فيها البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) ، وامتد شرها إلى الرازى فى القرن السادس . ويظهر أن الكرّاميّة خلطوا بين التصوّف وشىء من الإباحية ، ولم تخل دعوتهم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٠ – ٦١ .
(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، حـ ١ ، ص ١٤١ .
(٣) البغداد ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١ ، ٢٠٢ - ٢١٤ .
(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١٤٥ .
(٥) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

من بلبلة وإفساد ، فقالوا مثلا إن صلاة المسافر يكفى فيها تكبير دون ركوع أو سجود ، وإن الصلاة تصحّ مع نجاسة الثوب والبدن(١).

محمد عبده (١٣٢٢ = ١٩٠٥)

عرفت فى القرن التاسع عشر الميلادى يقظة ووعى إسلاميان جديدان ، عبّر عنهما مصلحون ومجددون مختلفون ، وفى مقدمتهم الأستاذ الإمام محمد عبده ، وبفضل هذا الوعى أخذت مشكلة الجبر والاختيار تصور تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة . ويرى محمد عبده أن كل فرد يزن أعماله الاختيارية ، ويحكم عليها بعقله ، ويفصل فيها بإرادته . ومتى استقر على رأى أنجزه بمحض قدرته . وكل تلك ظواهر نحس بها جميعاً ، ولا سبيل إلى إنكارها . نسير طوعها ، فنخطىء ونصيب ، ودون أن نقف على شىء مما ثبت فى علم الله ، أو أن نحيط بما كتب فى الأزل . ومن العبث أن نلجأ إلى هذا للدفاع عن ذنب ارتكبناه ، أو للتخلص من مسئولية ملقاة علينا . ننجح أحياناً ونخفق أخرى ، وقد لا يرجع إخفاقنا إلى قصور أو سوء تدبير ، بل إلى ظروف خارجة عن إرادتنا(٢). وفى ذلك ما يدفع إلى التسْليم بقدرة فوق قدرتنا ، وإرادة تعْلو على إرادتنا ، ولكن هذا لا يلغى وجودنا ولا يحول دون قصدنا وإرادتنا .

هكذا صوّر محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق ، فيما يرى ، مع تعاليم الإسلام ، ولا يتعارض فى شىء مع جلال الله وقدرته . وهو تصوير تستقيم معه التكاليف ، ويؤدى فيه العقل وظيفته ، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته . ولا داعى للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله وإرادته من جانب ، وقصد العبد واختياره من جانب آخر ، فذلك طلب لسر القدر ، واشتغال بما لا تكاد تصل إليه العقول . وقد خاض فيه المغالون من كل ملّة ، وبخاصة من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث بدءوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا(٣).

فذهب فريق إلى أن العبد ذو سلطة واستقلال مطلق فى جميع أفعاله ، وهذا غرور ظاهر . وقال آخرون بالجبر ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل — وقيل إن اعتقاد كسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الشرك ، وهذه دعوى لا أساس لها ، لأن الشرك هو أن تزعم أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج من قدرة المخلوقات ، وأفعال العباد ليست من هذا فى شىء . وتعاليم الإسلام — فيما يرى الأستاذ الإمام — تقرر أمرين أساسيين : أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو

---

(١) البغدادى ، **الفرق بين الفرق** ، ص ٢١٢ .

(٢) محمد عبده **رسالة التوحيد** ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٦١ .

وسيلة لسعادته ، وثانيهما أن قدرة الله مرجع لجميع الكائنات ، إن من آثارها ما يحول بين العبد وإنقاذ ما يريده ، وألاّ شيء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه(١).

وقد فهم السلف الأول الأمر على وجهه ، واستطاعوا أن يقوموا بجلائل الأعمال . وعوّل عليه من متأخرى أهل النظر إمام الحرمين ، وإن أنكر عليه من لم يفهمه على وجهه . آمنوا بأن علم الله محيط بما يقع من إرادته ، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر يقع فى وقت آخر ، وهو شر يعاقب عليه – ومع هذا فأعمال العباد كلها صادرة عن الكسب والاختيار ، وليس فى علم الله ما يسلب ذلك على أنّا لا نعرف محتويات هذا العلم إلا يوم أن يقع – وما عدا ذلك مما أسرف فيه المتكلمون ، من آراء ونظريات وحجج وخصومات ، إنما هو فى الغالب مماحكات لفظية ، وضرب من التعصب المذهبى(٢).

* * *

حكم وتقدير :

استعرضنا فى هذا الفصْل موقف أهل السنّة المعتدلين والمتطرفين من مشكلة حرية الإرادة ، ولاحظنا أن نقطة بدئهم كانت فى الغالب ما قال به المعتزلة – فعرضوا لما عرض له هؤلاء من خلق الأفعال والاستطاعة والتولد ، عرضوا لذلك كله مؤيدين تارة ومعارضين تارة أخرى ، وبرغم معارضتهم لهم لم يسلموا من أثرهم ، ولم يبعدوا عنهم كل البعد فى صميم المشكلة – وهو : هل للإنسان مكان بجانب القدرة الإلهية فى الظواهر الاجتماعية والإنسانية ؟ وبعبارة أدق فيما يعزى إليه من أفعال ؟ وكما رأينا تسلم الأغلبية العظمى من أئمتهم بهذا المكان ، وأقلية ضئيلة فقط تنكره ، فهل هو مجرد اقتران القدرة الحادثة بالقدرة الأزلية ؟ أو هو ضرب من تخصيص الفعْل وتحديده ؟ أو إنجاز حقيقى وتنفيذ عملى ؟ ولا غرابة فى أن تلتقى هذه المدارس عند مبادئ عامة ، وأن يأخذ بعضها عن بعض ، وأن يقترب مفكروها فى آرائهم ونظرياتهم ، فقد عاشوا فى بيئة واحدة أو متشابهة ، وخضعوا لتعاليم مشتركة .

ومما يلفت النظر أنهم استعملوا لفظ « الكسب » لأداء هذه المعانى على اختلافها ، فأرادوا به مجرد الاقتران والمصاحبة ، أو ذلك التحديد والتخصيص ، أو القدرة الإنسانية الفاعلة والمنفذة ، ولم يقتصر استعماله على مدرسة أو على فرقة بعينها ، ولا شك فى أن الأشعرى منح هذا اللفظ قوة ، وأكسبه ذيوعاً وانتشاراً ، وربطه باسمه . ولكن استعماله ، كما لاحظ عبد الجبار ، أسبق منه ، فقد قال به ضرار من قبل(٣) ، وجرى على لسان الماتريدى ، فى الوقت الذى كان يجرى فيه على لسان الأشعرى ، وأغلب الظن أنه مستمد من الاستعمال القرآنى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (البقرة / ٢٨٦)

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ – ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٣ – ٦٤ .

(٣) ص ١٢٢ .

ويسود عصور الجمود والتدهور عادة ضرب من الخضوع والاستسلام ، وميل إلى سلب إرادة المرء وحريته ، ووقوف به عند أضيق الحدود الممكنة – فإذا ما كانت اليقظة أحس الإنسان بوجوده ودافع عنه ، واعتدّ بنفسه وشخصيته . وهذا ما لمسناه فى القرن التاسع عشر ، وعبّر عنه محمد عبده أصدق تعبير – ففسر حرية الإرادة تفسيراً يلتقى مع ما قال به ابن حزم بين السلفيين ، وإمام الحرمين بين الأشاعرة ، ولم يكن غريباً أن يعد بين السلفيين تارة وبين الأشاعرة تارة أخرى .

ومهما يكن من أمر ، فمن الظلم ما ذهب إليه كتاب غربيون من أن المسلمين جميعاً جبريون (Fatalistes) ، وأن هـــذه الجبرية قعَدت بهم عن الخلق والابتكار – وفى هذه الدعوى مغالطة وخطأ مزدوج ، فقد بيَّنا من قبل أن أغلب أئمة الإسلام يؤكدون ضرورة قدر من الاختيار ، ولم يقل بالجبر إلا نفر قليل ، والعامة والدهماء لا يعدون حجة فى هذا الباب . والخطأ الآخر هو الزعم بأن المسلمين لم يخلقوا ولم يبتكروا ، وهذا بدوره يناقض الواقع مناقضة صريحة . ولنا أن نتساءل : أليس بين المسيحيين من يقول بالجبر أيضاً ؟ فهل منعهم ذلك من أن يخلقوا ويبتكروا ؟

الفصل الرابع

المتصوفة

سبق لنا أن عرضنا للتصوف فى نشأته وتطوره ، وأشرنا إلى أهم أدواره ومراحله . وفرّقنا فى وضوح بين التصوف السنى والتصوّف الفلسفى ، وبينا مدى نجاح كل منهما والبيئات التى راجت فيها دعوتهما(١) . وعالجنا فى ضوء هذا كله مشكلة الألوهية عند المتصوّفة ، وظهر لنا أنها وثيقة الصلة عندهم بنظريتهم فى المعرفة . فهم ينشدون الوصول إلى الله عن طريق الذوق والعرفان ، لا عن طريق الاستدلال والبرهان . فاستطاعوا بذلك أن يفرّقوا بين توحيد الشهود وتوحيد الاعتقاد ، أو بين ما سموه توحيد الخواص وتوحيد العوام . وانتهوا إلى آراء أثارت عليهم ما أثارت من نقد ومعارضة ، أو اضطهاد ومحاربة ، كالاتحاد والحلول أو القول بوحدة الوجود(٢).

ونريد هنا أن نبين موقفهم من الحرية الإنسانية والمسئولية الدينية ، وهو موقف لم يخل بدوره من أخذ ورد ، وجرّ عليهم أيضاً ما جرّ من رفض ونقض ، واستنكار وتحامل . هل الإنسان فى رأيهم حر حقًّا ؟ وما هى آثار هذه الحرية ؟ وكيف نوفّق بينها وبين القضاء والقدر . وللإرادة عندهم شأن لا يقل عن شأن الذوق والوجد ، ولكن ما منزلة إرادة العبد من إرادة الرب ؟ هل للأولى وجود فعلاً ؟ وكيف نُلائم بينها وبين الإرادة الإلهية ؟ وأخيراً ما موقف الصوفية من التكاليف والأحكام الشرعية ؟ لقد رَبّوا على تعاليم الإسلام ، ونشئوا فى جو الطاعة والعبادة ، ولكنهم قالوا بسكر وصحو ، وغيبة وحضور ، فهل تبقى التكاليف فى ساعات سكرهم وغيبتهم أو تفنى ؟ وقالوا أيضاً بعالم الظاهر وعالم الباطن ، فهل تنصب المسئولية على عالم الظاهر وحده وأهل الباطن لا مسئولية عليهم ؟ وفى اختصار هل أفعال العباد سبيل الهداية ، أو الهداية منّة وفضل من الله ؟

لم يكن بد من أن تستوقفهم هذه المسائل ، لأن آراءهم ونظرياتهم تقود إليها ، وفى الجو الفكرى الذى عاشوا فيه أشباه لها ونظائر ، وعدوى الأفكار لا تقلّ عن عدوى الأشخاص . عرضوا لها فى بساطة ، وتشعبت آراؤهم فيها أحياناً ، ولكنهم لم يفلسفوها على نحو ما فلسفتها مدارس إسلامية أخرى – ولكى نفهمها على وجهها يجدر بنا أن نلقى نظرة على المؤثرات التى امتدت إليهم ، والظروف التى أحاطت بهم .

---

(١) ص ٦٩ – ٥٧ .

(٢) ص ٧٥ – ٧٤ .

العوامل التى أثرت فى التصوف الإسلامى :

دار أخذ وردٌ حول هذه العوامل منذ أخريات القرن الماضى ، وقوى ذلك واشتد فى الثلث الأول من هذا القرن . فذهب جماعة إلى أن التصوّف الإسلامى وليد ظروف ومؤثرات خارجية ، وليتهم اتفقوا عليها ، فمنهم من يبحث عنها فى التصوف الهندى ، ومنهم من زعم أن التصوّف الإسلامى نتاج فارسى خالص ، ومنهم من حاول أن يفسر بعض الظواهر الصوفية الإسلامية فى ضوء الطقوس المسيحية وحدها ، ومنهم من ردّ الآراء الصوفية الدقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة . وذهب جماعة آخرون إلى أن التصوّف ثمرة إسلامية صِرفة لا تحمل فى ثناياها أى مؤثر خارجى ، وينبغى أن تشرح وتوضح فى ضوء تعاليم القرآن وأعمال النبى وأصحابه لا غير . وعندى أن كلا الطرفين مغال ، وأن هذا الخلاف لا طائل تحته ، وقد استقر الرأى الآن على أن التصوّف ظاهرة روحية وثقافية تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من عوامل ومؤثرات . ولا شك فى أن تعاليم الإسلام ومبادئه ذات الشأن الأول فى نظر المسلمين عامة ، عنها أخذوا وبها اهتدوا ، وفى مسلك الرسول وأصحابه خير قدوة لهم . ولكن البيئة الإسلامية لم تسلم من الدخيل ، من أشخاص وآراء ، سرت إليها تعاليم وأفكار ممن اعتنقوا الإسلام أو ممن بقوا على دينهم وخضعوا للدولة الإسلامية ، ومن الأفكار ما يجرى مجرى الهواء ، دون أن يعرف له أصل واضح ولا مصدر صريح ، ومنها ما يمكن تتبع تسلسله والوقوف على منبعه ، ومن التعجل القطع بنَسَب أو علاقة ما بغير دليل — وعلى هذا فالعوامل التى أثّرت فى التصوف الإسلامى تنقسم إلى قسمين كبيرين : داخلية ، وخارجية .

المؤثرات الداخلية :

لا شك فى أن تعاليم الإسلام ، بما فيها من ترغيب وترهيب ، ودعوة إلى الطاعة والعبادة ، وتحقير لشئون الدنيا وتذكير بالآخرة ، كانت الباعث الأول على النسك والزّهادة . فرضت الصلاة ، وهى فى أساسها خشوع وتضرّع — ووقوف بين يدى الله . وفرض الصوم ، وفيه ما فيه من الحرمان وتطهير النفس وكبح جماحها . والحج فى مناسكه جهاد وعبادة ، وتجرد من الدنيا ، وتفرغ للتهليل والتكبير ، وقضاء لحظات فى كنف الله . والاعتكاف ، وهو سنّة محببة ، ضرب من الخلوة لمناجاة النفس ومحاسبتها . والقرآن ملىء بالآيات التى تدعو إلى الذكر والعبادة ، « يأيها المزمّل ، قم الليل إلا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلا . أو زِدْ عليه ورتِّل القرآن ترتيلا . إنّا سنلقى عليك قولاً ثقيلا . إنّ ناشئة الليل هى أشدّ وطأً وأقوم قيلا ، إنّ لك فى النهار سبحاً طويلا . واذكر اسم ربّك وتبتّل إليه تبتيلا » (المزمل ١ — ٨) . وفيه ذمّ للدنيا وتحبيب فى الآخرة ، « فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا ، فإن الجحيم هى المأوى . وأما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن

الهوى ، فإن الجنّة هى المأوى (النازعات ٣٧ - ٤١) . وضرب محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى للطاعة والعبادة ، والخشية والتدبّر ، فكان قبل الرسالة يعتكف زمناً فى غار حراء زاهداً متعبداً. وبعدها يقوم الليل حتى تورّمت قدماه . وسار أصحابه على نهجه ، فكان منهم العبّاد والزهّاد ، ويكفى أن نشير إلى أبى ذرّ الغفارى (٣٢ = ٦٥٣) الذى اشتهر بالزهد والورع ، ويمكن أن يعدّ أول داع إلى الاشتراكية فى الإسلام . هاله الثراء العريض لبعض الأغنياء ، والفقر المدقع لبعض الفقراء ، فدعا إلى أن يؤخذ من فضل أولئك لسدّ حاجة هؤلاء ، ولاقى عنتاً واضطهاداً فى سبيل دعوته . والقدوة العملية كانت ولا تزال من خير الوسائل للتربية الروحية ، ويتشدّد المتصوفة كل التشدد فى طاعة المريد لشيخه إلى حد أنهمّ عدوها شرطاً لطاعة الله .

وفى الكتاب والسنة آيات وأحاديث تدل على قرب العبد من ربّه ، ووقوف البارىء جلّ شأنه على سره وجهره ، « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق/١٦) . « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » (المجادلة / ٧) . وفيما يروى من حديث قدسى : « كنت كنزاً مخفياًّ ، فأحببت أن أُعرف ، فخلقت الخلْق فبى عرفونى »[1]. وما روى أيضاً : « ما تقرّب إلىّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرّب إلىّ بالنوافل حتى أحبّه ، فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به »[2]. عن هذا وغيره صدر الزهاد والعباد ، وعليه عوّل المتصوّفة فى شرح مقاماتهم وأحوالهم ، وإدعام آرائهم ونظرياتهم . ولا يرون غضاضة فى أن يستشهدوا بالحديث الضّعيف والموضوع ، وقد أخذ على الغزالى شىء من ذلك فى كتاب « الإحيا » . وباختصار لا تكاد توجد قضية من قضاياهم ، إلا وحاولوا أن يؤيدوها بسند من كتاب أوسنة .

وتأثر المتصوفة أيضاً بالمدارس الإسلامية التى قامت إلى جانبهم من فقهية وكلامية وفلسفية ، بل انتقلت إليهم عدوى بعض الفرق الإسلامية . فكان لهم مع الفقهاء جدل وحوار لم يخل من عنف أحياناً ، وعرضوا لبعض القضايا الفقهية . بحثوا فى الحلال والحرام ، فى الفرض والنافلة ، فى ماهية العبادة وكيفية أدائها ، فى صلة العبد بربه ، هل هى صلة عابد بمعبود أومحب بمحبوب ؟ وسبق لنا أن أشرنا إلى أنهم عالجوا بعض المشاكل الكلامية ، فتحدثوا عن وجود البارىء ورؤيته ، عن جلاله ووحدانيته . وأخذوا بشىء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة ، وكان منهم من انتمى إلى هؤلاء أو هؤلاء ، وكوّن بعضهم آراء خاصة بهم فى الوجود والمعرفة[3]. إلا أنهم فى الجملة لا يقرّون المتكلمين على بحثهم ، ويرون أن الاستدلال العقلى الذى سلكوه يخطئ ويصيب ، وقد ينتقض دليل عقلى دليلاً آخر ، والطريق الحق لمعرفة الله عندهم إنما هو الذوق والإدراك

(١) الذهبى ، **ميزان الاعتدال** ، حـ ١٣ ، ص ١٩٧

(٢) القشيرى ، **الرسالة** ، ص ٤٥ .

(٣) ص ٦٩ - ٧٠ .

المباشر . وللمتصوفة أيضاً أبحاث تقرّبهم من الفلاسفة ، عرضوا لأحوال النفس ومقاماتها ، فتحدثوا عن الشوق والمحبة ، عن الحضور والعينية ، عن الخوف والرجاء ، عن الفناء والبقاء[١]. وهناك متصوّفة نحوا منحى فلسفيًّا واضحاً ، وكانوا أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف . تأثروا بفلاسفة إسلاميين وغير إسلاميين ، وعالجوا مشاكل فلسفية خالصة كجوهرية النفس وخلودها ، والوجود والمعرفة . وتأرجحوا بين الذوق والعقل ، وإن كانوا إلى الذوق أقرب ، لأن البحوث العقلية لا تخلو من حيرة وبلبلة . وأخيراً امتدت إلى الصوفية آراء بعض الفرق الإسلامية ، وصلة التصوف بالتشيع كانت ولا تزال موضع درس وبحث ، وهما معاً يقومان على شيء من السرية والتفرقة بين عالم الظاهر وعالم الباطن . ويلتقي المتصوفة مع الإسماعيلية ، بوجه خاص ، فى بعض الأفكار والمبادئ ، وجاروهم فى الرمز والتأويل ، وأخذوا عنهم فى الغالب فكرة الأوتاد والأقطاب . وحظى التصوف الفلسفى فى البيئات الشيعية بنجاح كبير[٢].

* * *

فالتصوف ظاهرة إسلامية نبتت فى جو الإسلام وبيئته ، وتأثرت أساساً بفعل النبى وأصحابه ، واعتمدت على ما جاء فى الكتاب والسنة من حكمة وموعظة ، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى فى بعض ما عرضت من مشاكل . ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربى من عوامل خارجيّة ، وكان لا بد لها أن تتأثر بها وتأخذ عنها . وإذا كان هذا الأثر لا يبدو بوضوح فى المراحل الأولى ، فإنا نلمسه لدى الدارسين والمتخصصين فى المراحل التالية .

المؤثرات الخارجية :

اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب مختلفة ، واتصلت به حضارات وثقافات متعددّة . وكان لها جميعاً شأن فى نشر دعوته ورفع رايته ، وأسهمت فى درسه وبحثه ، وبدت لها ثمار فى مدارسه ولدى مفكريه . ولم يخرج التصوف عن هذه السنّة ، بدت فيه عناصر ذات شبه بما عرف لدى المسيحيين ، أو بما ورث عن الفكر والسلوك الهندى الفارسى ، أو بما سجل من البحث اليونانى . ولكن من الخطأ أن نزعم أن هذه العناصر أخذت كما هى ، وقلدت تقليداً أعمى ، بل صاغها المسلمون على نحو يلائم عقيدتهم ، وأصبحت تحمل طابعهم .

وللمسيحية حياة فى الجزيرة العربية سبقت الإسلام بنحو قرنين أو يزيد ، وفيها أديرة ورهبان عرفوا بنسكهم وزهادتهم ، ومنهم من تنبأ بمحمّد قبل مبعثه . وكانت لهم فى الجاهلية منزلة ، ومن العرب من حاكاهم فى زهدهم وتقشفهم . ولم ينتقص الإسلام من منزلتهم ، وكان محمد

(١) القشيرى ، **الرسالة** ، ص ١٣ ، ١٤ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ .
(٢) مصطفى كامل الشيبى ، **الصلة بين التصوّف والتشيّع** ، بغداد ١٩٦٤ .

وأصحابه يجلّونهم . « لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ، ذلك بأن منهم قسّيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحقّ ، يقولون ربنا إنّا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين » (المائدة ، ٨٢ = ٨٣) . وانتشر الإسلام فى بلاد سادت فيها المسيحية من قبل كالشام ومصر وشمال أفريقيا ، وكان فيها رهبانها وأديرتهم . فالتقى تنفير الإسلام من الدنيا بزهــد هؤلاء الرهبان ، ولم يتردّد متصوّفو الإسلام أن يحاكوهم فى زيّهم وأماكن عبادتهم . فلبسوا المسوح والخرق والصوف مثلهم ، واتّخذوا لهم خلوات شبيهة بأديرتهم . ومن المتصوفة من كان يتصل بالرهبان ويأخذ عنهم ، ويعزى إلى إبراهيم بن أدهم (١٦٦هـ) ، وقد عاش فى الشام طويلاً ، أنه قال : « تعلّمت المعرفة من راهب يقال له سمعان »(١) وبالغ بعض المتصوّفة ، فامتنع عن الزَواج تعبداً ، وربما كان تشبهاً برهبانية المسيحيّين ، مع أن تعاليم الإسلام صريحة فى رفض ذلك . « ورهبانيةً ابتدعوها ، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها حقّ رعايتها ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم ، وكثير منهم فاسقون » (الحديد ٢٧) . ولا تخلو بعض الآراء والنظريات الصوفية من وجوه شبه بينها وبين بعض الأفكار والنظريات المسيحية ، فنى حديث الحلاّج عن اللاهوت والناسوت ما يقربّه من بحوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح . ويعرض ابن عربى لفكرة التثليث وإن صورها تصويراً خاصًّا ، وحديثه عن الحقيقة المحمدية شبيه بما قال المسيحيون فى « الكلمة » أو « اللوجوس » . والحب الإلهى قدر مشترك بين المتصوفة لا فرق بين مسلمين ومسيحيين .

وليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالم العربى برغم بعد الشقّة بينهما ، ذلك لأن موقع البصرة كان من قديم نقطة التقاء بين الشرقين الأقصى والأدنى . وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين ، وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيراً من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما ، وعن طريقها انتقل الفكر الهندى أولا إلى العالم الإسلامى . وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزاً للتصوّف البوذى قبل الإسلام بعدّة قرون ، ونشأ فيها عدد غير قليل من أوائل الصوفية ، وفى مقدمتهم إبراهيم بن أدهم . وفى البصرة بدأت مدرسة صوفية مبكرة فى أخريات القرن الأول الهجــرى ، ويظهر أنها تأثرت بما سرى إليها من أفكار الشرق الأقصى . فكانت تأخذ نفسها بمبدأ تعذيب البدن لتطهير النفس وتخليصها من آفاتها والصعود بها إلى العالم العلوى ، وفى هذا ما مهّد لفكرة الفناء التى قال بها أبو يزيد البسطامى ، وهى ذات شبه بالنرڤانا الهندية . وبين متصوفى الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسى ، ولكنهم كانوا جميعاً مسلمين قبل أن يكونوا فرساً . وإذا كان للعصبيّة العنْصرية دخل فى شئون السياسة والحياة الاجتماعية ، فإن أثرها فى ميدان

(١) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، ص ١٥٢ .

التقرب والعبادة الروحية جد ضئيل . والحكمة الإشراقية أوسع الفلسفات صدراً لتقبّل مختلف الآراء ، ويأخذ السهروردى المقتول (٥٨٥ هـ) عن حكماء الهند وفارس وبابل ، كما يأخذ عن حكماء مصر وبلاد اليونان . ولا يستسيغ البحث العلمى تحكيم النزعات العنْصرية وحدها فى تطوّر العلم والفلسفة ، وليس ثمة من يقول اليوم إن التصوّف الإسلامى ليس إلا ردّ فعل للعقل الآرى ضد دين سامى ، لأنه قول فيه خلط وجهل بالتاريخ .

ولم يعدم تصوّف اليونان ، ويمثله بخاصة أفلاطون وأفلوطين ، أن يجد سبيله إلى العالم الإسلامى ، فقد انتقل شيء منه إلى المدارس الشرقية فى حران ونصيبين وجند يسابور ، وبقيت منه مخلفات فى مدرسة الإسكندرية إلى أن جاء الإسلام . ولتصوّف أفلوطين مصدر ثابت معروف ، وهو كتاب **الربوبية** المنسوب خطأً إلى أرسطو ، وليس إلا جزءاً من **تاسوعات** أفلوطين . وقد ترجم إلى العربية منذ عهد مبكر ، ومن الثابت أنه عرف من قبل فى السريانية ، وعنها نقل إلى العربية . ويمكن أن يضاف إليه الكتاب الآخر الغامض التاريخ ، وهو كتاب **الخير المحض** ، **أو كتاب العلل** كما سمى فى ترجمته اللاتينية . وهو منسوب خطأً أيضاً إلى أرسطو ، وحقيقته أنه ملخص مشوّه لكتاب **المبادئ الإلهية** الذى وضعه بروقلس (٤٨٥ م) رئيس الفرع الثانى للأفلاطونية الحديثة فى مدرسة أثينا . ولهذين الكتابين شأن فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وفى تاريخ التصوف بوجه خاص — ولا يبعد — كما لوحظ من قبل — أن يكون ذو النون المصرى ، وهو المغرم بالعلم القديم ، قد وقف على شيء من آراء الأفلاطونية الحديثة . وسبق لنا أن بيّنا فى وضوح مدى تأثر تصوف الفارابى وابن سينا بكتاب **الربوبية**[١]

* * *

تلك هى العوامل المختلفة التى أثرت فى التصوف الإسلامى ، وما أشبهه فى هذا بالدراسات الكلامية والفلسفية — وليس من اليسير أن نجزم بأن عملاً أو رأياً صوفياً معيناً قد أخذ عن مصدر أجنبى شرقى أو غربى ، إلا إن قام على ذلك دليل قاطع . وقد يتوسع بعض الباحثين فى ذلك توسعاً أقرب إلى الظن والتخمين ، فيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة ، وبوجه عام لا تخلو محاولة تفسير الظواهر الإنسانية فى ضوء عامل واحد من تعسف — ويجدر بنا أن نبدأ أولا بتفسير التصوّف الإسلامى على أساس من الظروف المحليّة ، فإن عز علينا ذلك بحثنا عن الأشباه والنظائر فى الثقافات الأجنبية — حقًّا إن الإسلام فى دعائمه الكبرى ليس ديناً صوفيًّا ، ولكنه لا يتعارض مع التصوّف ، بل على العكس يدعو إلى شيء منه ، وغلو بعض المتصوّفة هو الذى دفع أهل السنة إلى أن ينكروا عليهم جذبهم وشطحاتهم . ومن المرجح أن التيارات الأجنبية إنما بدا أثرها واضحاً بعد القرن الثانى للهجرة ، يوم أن أخذ التصوّف ينحو منحى نظريًّا وطائفيًّا .

---

(١) إبراهيم مدكور ، **فى الفلسفة الإسلامية** ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٤ .

الحقيقة والشريعة :

لكل دين فروضه وتكاليفه ، وفى الإسلام أوامره ونواهيه . وعلى المسلم أن ينزل عندها ، فيطيع ما أمر الله به ، ويمتنع عما نهى عنه . وليست هذه الأوامر والنواهى بمقصورة على العبادات ، بل تمتد إلى المعاملات وصلة الناس بعضهم ببعض ، وحولها تدور حركة التشريع فى الإسلام ، وهى دون نزاع أولى الحركات الفكرية . وعوّل المسلمون على الكتاب والسنّة ليستخلصوا ما جاء فيهما من أحكام ، وضموا إليهما العرف والتقاليد وما تواضع عليه الصحابة والتابعون . وطوال القرن الأول لم يرسم منهج لاستنباط هذه الأحكام ، وحاول كلّ قاض أو والٍ أن يدلى برأيه كما يتيسر له – وفى القرن الثانى بدأت المدارس الفقهية تتكوّن ، فرسمت مناهجها ، وسارت فى طريقها . وأحرز الفقهاء منزلة مرموقة ، وعدّ البحث عن الأحكام الشرعية الغاية السامية للدين ، وكان الزهاد الأول ، أمثال الحسن البصرى (١١٠ هـ) وابن مكحول (١١٣ هـ)، فقهاء ومتصوفين ، يأخذون الأحكام على ظاهرها ، ويعملون بمقتضاها .

وفى القرن الثالث الهجرى حاول بعض المتصوّفة أن يفهم الدين فهماً خاصًّا ، فينفذ كما يزعم إلى باطنه ، ولا يقف عند ظاهره . ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس إلا مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية ، هى ظاهر الشرع أو الشريعة . أما الباطن فهو ما يكشف عن معانى الغيب ، وما يلقى فى القلب إلقاء ، وما ينتهى إليه الصوفية فى تأملاتهم ومناجاتهم لربهم ، هو علمُ الباطن أو الحقيقة[١]. يقول رُوَيم البغدادى (٣٠٣ هـ) : «كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة (الصوفيّة) على الحقائق . طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق[٢]» . وهذا ما سماه أبو العلا عفيفى « ثورة الصوفية على الفقه [٣]» . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن التقابل بين الشريعة والحقيقة ، أو بين علم الظاهر وعلم الباطن ، يذكرنا بصنيع الشيعة الذين اتخذوا منه أساساً لنظرية الإمامة . وما دام هناك ظاهر وباطن فمجال الرمز والتأويل فسيح ، وقد تفنن فيهما المتصوّفة تفنّناً لا يقل عن الشيعة ، وبخاصة ابن عربى[٤].

وحول هذا التقابل دار جدل شديد بين الصوفية والفقهاء فى القرنين الثالث والرابع ، وحمل رايته بين الفقهاء ابن حنبل وتلاميذه . وأدى إلى اضطهاد بعض الصوفية وسجنهم ، كما حدث

---

(١) القشيرى ، **الرسالة** ، ص ٢٠ – ٢٥ ؛ أبو طالب المكى ، **قوت القلوب** ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، حـ ١ ، ص ٦٩ ، ٧١ .

(٢) القشيرى ، **الرسالة** ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٣) أبو العلا عفيفى ، **التصوّف الثورة الروحية فى الإسلام** ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١١ – ١١٥ .

(٤) **الكتاب التذكارى لابن عربى** ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٥ – ١٠٧ .

عام ٢٦٢ هجرية فى محنة « غلام الخليل » الذى كان ينكر على الصوفية كلامهم فى الحب الإلهى والاتصال بالله . وقد اتهم فى هذه المحنة نحو سبعين صوفياً بينهم الجنيد (٢٩٨ هـ) رئيس متصوّفة بغداد ، وحكم عليهم بالإعدام ، ثم أفرج عنهم[١]. وفى تغليب الروحية على المادّية إلغاء للتكاليف ، وتهاون بأوامر الله ونواهيه . وبقى الفقهاء ينكرون هذه النزعة وما صاحبها من رمز وتأويل ، وحملوا عليها حملات متعاقبة ، لعل من أعنفها حملة ابن تيمية فى القرن الثامن الهجرى .

والواقع أن تغليب الباطن على الظاهر يؤدى إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسئولية ، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام ، وإنما يعوّلون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل . يفهمون النصوص الدينية فهماً يكاد يهدم الآحكام جميعها ، فلا يفرّقون بين فرض ونافلة ، وربما كان النفل أعلى مرتبة لأنه ثمرة تطوّع ووسيلة تقرب ، فى حين أن الفرض مبعثه الإلزام والالتزام ، وبلغ الأمر ببعضهم أن قال : إن الفرائض توصّل إلى الجنة ، والنواقل توصل إلى صاحب الجنة . والنية عندهم أفضل من العمل ، لأنها أساسه . والتأمل أفضل من العبادة لأنه روحى ، والعبادة بدنية ، أو بدنية وروحية . فلا قيمة للأعمال البدنية ، ومناط التكليف هو القلب ، وخلاص العبد فى إخلاص نيته . وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة ، وليس للظاهر وزن ، إنما الوزن كلّه لأعمال القلب والباطن ، ولا يضير المتصوف فى شىء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تامًّا[٢]. وعرف الملامتية بتعمّدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع ، اجتلاباً للذمّ والملامة ، لأن الطاعة سرّ بين العبد وربه[٣]. وقد يكون فى هذا ترق فى العبادة وسمّو فى تصويرها ، ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام .

وهذا ما حدث فعلاً ، ووقع فيه بعض أدعياء الصوفية ، ارتكبوا ما سوّلته لهم نفوسهم من رذائل وشرور ، واستتروا تحت اسم السكر والغيبة لإتيان ما حرّم الله . ولم تثر مشكلة حرية الإرادة فى الإسلام إلا لتفسير أفعال العباد تفسيراً يتلاءم مع عدالة الله ، ويجعل للتكاليف معنى . فإن صرفت هذه التكاليف عن مدلولها ، لم يبق محل للبحث عن حرية أو إرادة . ومن المتصوّفة من تساءل : هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله ، أم الهداية منحة منه وفضل ؟ — يذهب التسترى (٢٨٣ هـ) وهو من أنصـــار المجاهدة إلى أنها سبيل الوصول إلى الله ، ويرى أبو سعيد الخراز (٢٧٧ هـ) على عكس ذلك أن الهداية منحة من الله ونعمة . ويقف الهجويرى (٤٥٦ هـ) موقفاً وسطاً بين الطرفين ، ويقول إن المجاهدة والهداية متلازمان ، فهداية الله تؤدى

---

(١) الهجويرى ، **كشف المحجوب** ، ترجمة نكلسن ، لندن ١٩١١ ، ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٢) السراج ، **اللمع** ، ص ١٧١ .

(٣) أبو العلا عفيفى ، **الملامتية والصوفية وأهل الفترة** ، القاهرة ١٩٤٥ .

إلى طاعته ، وطاعته تؤدى إلى هدايته[١]. وكل هؤلاء لا يلغون أفعال العباد ، ويجمعون بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح .

الواقع أن تغليب الباطن على الظاهر لم يكن إلا اتجاهاً فى التصوّف الإسلامى[٢] ، وإلى جانبه اتجاه آخر أشد وأقوى ، يستمسك بالنصوص الدينية ، ويعتدّ بالتكاليف الاعتداد كله ، ومن خالف ربه لا يمكن أن يحظى برضاه . وفى جو معركة الصراع بين الحقيقة والشريعة ، فى أخريات القرن الثالث الهجرى ، يصرح الخرّاز بأن «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل» ، ويقول التسترى : «ما من طريق إلى الله أفضل من العلم (علم الشرع) ، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت فى الظلمات أربعين صباحاً»[٣]. وفى منتصف القرن الخامس يشكو القشيرى من ذلك الانحراف الذى يبيح المحرّم ويهمل الواجب ، ويبكى كبار المتصوّفة الأُوَل الذين جمعوا بين الحقيقة والشريعة . فيقول : «إن المحقّقين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق فى زماننا هذا إلا أثرهم . . . مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقلّ الشباب الذين كان بسيرتهم وسنّتهم اقتداء . وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه . وارتحل من القلوب حرمة الشريعة ، فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفّوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة»[٤]. وجاء الغزالى (٥٠٥هـ) بعده بقليل ، وحرص على أن يردّ التصوّف إلى أصول الدين ، وأن يربط الحقيقة بالشريعة . وقرّر أن : «من قال أن الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب» . وبذا عاد التصوّف إلى حظيرة الشريعة ، واستعادت المسئولية الدينية مكانتها ، وبقى للثواب والعقاب مدلولهما .

إرادة العبد وإرادة الرب :

لم يكن للمتصوفة بدّ من أن يعرضوا لتلك المشاكل التى شغلت المتكلمين والفلاسفة من حرية وإرادة ، وقصد واختيار ، وقدرة واستطاعة ، وقضاء وقدر . عالجوها متأثرين أحياناً بما ذهبت إليه المدارس الأخرى ، أو سالكين بها فى الغالب مسلكاً روحيًّا يعتمد على القلب وتجلياته . وهم فى كل هذا يذكرون الله دائماً ، ويردّون كل شىء إليه .

يقول المتصوّفة بالحرية ، ولكنهم لا يريدون بها الانطلاق فى غير ضابط ، ولا التصوّف فى غير وعى . بل ينشدون منها بوجه خاص التحرّر من رق الشهوات والمخلوقات ، وتطهير النفس

---

(١) القشيرى ، الرسالة ، ص ٥ .

(٢) أبو العلا عفيفى ، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، ص ١٥٠ .

(٣) أبو نعيم الأصفهانى ، حلية الأولياء ، القاهرة ١٩٣٣ ، جـ ١٠ ، ص ٣٤٤ .

(٤) القشيرى ، الرسالة ، ص ٢ .

من الأهواء والنزعات . بها نحيا الحياة الحقة ، ونسمو إلى الخير الأسمى . فالحرية هى الإعراض عن الكل ، والإقبال على من له الكل . يقول أبو على الدقّاق (٤٠٥ هـ) ، أستاذ القشيرى : « من دخل الدنيا وهو حر ، خرج عنها إلى الآخرة وهو حر » . والصوفية أحرار فعلاً ، ولا أدل على هذا مما يفرضونه على أنفسهم من مجاهدات ومجالدات . بيد أن مقام الحرية عزيز ، لا يرقى إليه إلا القليل(١).

والإرادة عندهم هى العنصر الحركى فى الطريق ، وأساس الوجود والمعرفة . بها يثبت الصوفى وجوده ، ويبلغ مطلوبه ، ويتصل بربه . هى نقطة البدء ونقطة النهاية ، لا يبدأ المريد إلا بها ، ولا يمكن أن يصل بدونها . هى من المتصوّفة بمثابة العقل من الفلاسفة ، وما التصوّف إلا ثمرة وجدان حى وإرادة قوية . فالذوق الصوفى ليس عملاً من أعمال العقل ، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة . والتجربة الصوفيّة كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية ، والصوفىّ أولاً وأخيراً « مريد » .

إلا أنّ الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعاً تامًّا للإرادة الإلهية ، والمتصوّف بين حالين : إما متضرع خاشع يخشى الله ويرهب قدرته ، وهكذا كان الزهاد الأُوَل ، وإما محب فان فى جمال الله وجلاله . والحب الإلهى خطوة فى سبيل الفناء ، وكانت رابعة العدوية تقول : « إنها شغلت عن نفسها بحبّ الله » . والمعرفة الصوفية ضرب من الفناء ، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم ، لا قوام لهم بذاتهم ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله فى أبصارهم(٢). فالله هو المريد فى الحقيقة لكل شىء ، ولا بد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكى يترك كل شىء لله ؛ ووحدة الوجود التى قال بها ابن عربى ترى الله فى كل شىء ، ولا تدع للعبد مكاناً فى الكون ، وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية(٣).

والقصد أو النية انبعاث النفس وانعطافها نحو فعل فيه غرضها ونفعها(٤). وللنية شأن خاص عند الصوفية ، لأنها حديث النفس ، والباعث على العمل ، بل قد تغنى عن العمل نفسه « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . وقيمة العمل فى باعثه ، إن خيراً فخير ، وإن شرًّا فشر . وقد يثاب المرء على نيته ، وإن لم يوفق للتنفيذ .

والمرء فى قصده ونيته ينحاز إلى جانب آخر ، ويختار طرفاً معيناً . والحياة ملأى بالمتقابلات ، فيها الأبيض والأسود ، الحار والبارد ، الحسن والقبيح ، الخير والشر . ولا بدّ للمرء أن يختار أحد هذين المتقابلين ، وبقدر حسن اختياره يكون توفيقه فى عمله . « فمن اهتدى فلنفسه ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٨ – ١١٩ .

(٢) فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، حـ ١ ، ص ١٣٥ .

(٣) إبراهيم مدكور ، الكتاب التذكارى لابن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٨٠ .

(٤) العاملى ، الكشكول ، حـ ٢ ، ص ١٩٥ – ١٩٦ .

ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها » (الإسراء / ١٥) . إلا أن هذا الاختيار نفسه يعتمد على توفيق الله وهدايته ، « وما توفيقى إلا بالله » (هود / ٨٨) . فيضع الصوفية قدرة الله فوق كل قدرة ، وإرادته فوق كل إرادة .

وقدرة العبد هى ما يسمى الاستطاعة ، وقد عالجها المتصوّفة على نحو شبيه فى ظاهره بمعالجة المتكلمين . فيرى كثير منهم أنها قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة ، يخلقها الله مع الفعْل لا قبله ولا بعده ، وما أقربهم فى هذا من الأشاعرة[١]. ويذهب التسترى إلى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعْل ، ومعه ، وبعده ، ويلتقى فى ذلك مع المعتزلة[٢]. هى سابقة على الفعل ، لأن الله منحنا إياها فى عالم الذرّ . لنؤمن به ، « ألست بربكم قالوا بلى » (الأعراف / ١٧٢) ، ومصاحبة للفعل ، بها ندركه ونهيئ الظروف لوقوعه ؛ ولا حقة ، بها نكشف صوابنا ونشكر الله على الطاعة ، أو نتبين خطأنا ونستغفر الله من ذنبنا . فمردّ الاستطاعة فى صورها الثلاث إلى الله ، والكمال الإنسانى عند التسترى يتلخص فى استحضارنا الدائم لجلال الله وعظمته . وفى هذا الاستحضار ما يشعر الإنسان بضعفه ، وما يحميه من خطيئته ، فإن غاب هذا عن ذهنه ، فالذنب ذنبه ، والتقصير تقصيره . ولعل هذا هو الذى قصده الصوفيّة من الاستطاعة فى قولهم : « من دخل النار ، فإنما يدخلها بالاستطاعة التى منحه الله إياها » .

وحاول الصوفية بعد هذا كله أن يشرحوا فكرة القضاء والقدر ، ففرقوا بين مشيئة الله وإرادته ، والمشيئة مرتبة تلى العلم ، وهما معاً سرّان ، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهما معاً علنيتان . بالمشيئة يتحدد القضاء ، وبالقدرة يظهر القدر . وعلم الله محيط بكل شىء ، وأحكامه وليدة مشيئته ، وهى عرضة للمحووالإثبات ، « يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب » (الرعد / ٣٩) يمحو الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها ، ومن ناحية ظهورها فى أماكن مناسبة لها . وهذا ما عبّروا عنه بقولهم « يمحو الأسباب ، ويثبت الأقدار[٣] » .

فأثبت الصوفية فكرة القضاء والقدر ، وما كان لهم أن ينفوها ، ولكنهم فسروها تفسيراً فيه شىء من اليسر والمرونة . ذلك لأنهم مربون وقادة طريق ، ولا سبيل إلى التربية إن سد الطريق على سالكيه . فنى تفسيرهم للقضاء والقدر شىء من الاحتمال وخروج من حتمية الأزل الصارمة . يفشل العبد ، ولكن فى وسعه أن يتدارك فشله ، وباب التوبة مفتوح دائماً ، ومن العبث أن نفقد الأمل بحجة قدر خفىّ لا نعرفه .

* * *

(١) الكلاباذى ، التعرف لمذهب أهل التصوّف ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن مسره ، رسالة الاعتبار وخواص الحروف وحقائقها ، ص ١٥٧ .

حكم وتقدير :

وعلى هذا يمكن أن يلاحظ أنه لا يستطيع متصوف صادق فى تصوّفه أن ينكر الفروض والواجبات ، لأنها سبيل الوصول والتقرب إلى الله . وكثيراً ما يتوسع فى النوافل ، حبًّا فى الخير وزيادة فى المجاهدة والمجالدة . ولا يستطيع متصوف أيضاً أن يستبيح المنكرات والمحرمات ، لأنه يحس بوزرها ، ويرتجف قلبه خشية ارتكابها . وإن بدر منه شيء على خلاف ذلك ، فلعله فى سكر أو غيبة ، فهو مستغرق عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده . وتلك مرتبة لا يسمو إليها إلا الواصلون ، وعندها لا يبقى محل لمسئولية أو تكليف . وندع جانباً أدعياء الصوفيّة الذين يتظاهرون بجذب أو سكر كاذب ، ويأتون ما يأتون من منكرات . وإذا كان بعض المتصوفة لم يقف عند ظاهر التكاليف ، وأبى إلا أن ينفذ إلى باطنها ، فذلك إمعان فى العبودية وتعمق فى الروحانية . ولكنه إن لاءم الخاصة ، فإنه لا يلائم العامة بحال ، وهذا ما دفع الفقهاء لأن يحملوا عليه ويستنكروه . والتقابل بين الحقيقة والشريعة قولة صوفية مشهورة ، إن أريد بها إلغاء التكاليف وهدم مبدأ المسئولية ، فتلك شطحة من شطحات غلاة الصوفية التى لا يقرها عقل ولا دين .

ولا يعنى المتصوّفة من المسئولية بجانبها النظرى عنايتهم بجانبها العملى ، فلا يقفون طويلاً عند تحليل بواعثها النفسية وقوانينها العقلية . وإنما ينشدون من المريد طاعة عمياء يخشى فيها الله قبل أن يخشى الناس ، ويحيا حياةً فاضلةً تعم المجتمع بأسره . ويسلمون بحرية الفرد واستطاعته ، ويرددون بعض ما قال به المتكلمون وإن صاغوه صياغة جديدة ، ومنهم من انتمى فى صراحة إلى بعض المدارس الكلامية . ولهم مصطلحاتهم التى ينبغى أن تفهم على وجهها ، وجملهم المبهمة ، وعباراتهم التى تحتمل عدة معان ، ويجدر بنا أن نتحرّز فى فهمها وتوضيحها . وهدفهم استحضار الله فى كل شيء ، استحضاره فى القصد والنيّة ، فى العمل والتنفيذ ، فى مشاهدته والتمتّع بجلاله . من ينشد الفناء فى غيره ، لا يبالى بنفسه أن تكون أو ألا تكون . والعبودية الحقة تجعل عشاقها ظلاًّ أو شبه ظلّ لمعبودهم .

فلم يغفل متصوّفة الإسلام مشكلة حرية الإرادة ، ولكنها ليست ذات شأن كبير فى نظرهم – عالجوها على طريقتهم ، وما أشبهها بطريقة متصوّفى المسيحية أو البوذيّة . فلم يقفوا عندها طويلا ، ولم يفلسفوها فلسفة المدارس الإسلامية الأخرى من متكلمين وفلاسفة . والواقع أن الشخصية الإنسانية كلها فى نظر الصوفىّ ليست إلا مجرد شبح وظلّ ، وجودها فيض ، وحياتها عون من الله ومدد ، وسعادتها فى أن تنمحى وتفنى فى البارئ جلّ شأنه . ومن التوسع أن يعزى إليها حرية أو إرادة ، فحريتها حرية العبد المخلص المطيع ، وإرادتها خاضعة خضوعاً تامًّا للإرادة الإلهية .

الفصل الخامس

الفلاسفة

كان لا بدّ لفلاسفة الإسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الإرادة ، لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء . فشُغل العامة بقدرة العبد وقدرة الرب ، وتساءلوا كيف يوفقون بين القضاء والقدرة من جانب ، والثواب والعقاب من جانب آخر . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى نشأة هذه الأفكار فى صدر الإسلام ، وبيّنا كيف اختلطت بالسياسة ، وكان خلفاء بنى أمية فى أغلبهم أقرب إلى القول بالقدر لأنه يعزز مركزهم ، ويمنح خلافتهم قداسة علوية (١). وكم من حلقات عقدت ، وحوار دار حول هذه القضايا ، برغم معارضة السلفيين لها ونفورهم منها . وهيأت هذه الحلقات لقيام مدارس تنتصر للجبر ، وأخرى تؤيد الاختبار ، وثالثة تحاول أن تقف بينهما موقفاً وسطاً . وأنفقت هذه المدارس ما أنفقت من وقت وجهد فى معالجة هذه المسائل الدقيقة ، وتوسعت فى شرحها وتوضيحها ، وفرّعت القول فيها .

فى هذا الجوّ عاش فلاسفة الإسلام وتأثروا به ، فضلاً عن أن دراستهم فى علم النفس والأخلاق ، والسياسة والميتافزيقا قادتهم إلى البحث فى حقيقة الإرادة والاختيار ، ووجهتهم نحو تحليل فكرة حريّة الفرد ومدى ملاءمتها لنظام المجتمع وحياته ، ونحو توضيح فعل العبد وقدرته بحيث لا يتعارضان مع نظام الكون والعناية الإلهية . حلّلوا ذلك فى عمق ودقّة ، ووقفوا فيه موقفاً يكاد يكون متّحداً ، لا يختلف فيه لا حقهم عن سابقهم كثيراً . وقرروا أن للعباد أفعالاً هى من صنعهم ووليدة إرادتهم ، ولكنها لا تخرج على النظم العامة والسنّن الكونية ، فهى خاضعة لما نسميه اليوم حتمية الطبيعة . لم يكونوا جبريين خالصين . ولا قدريين مسرفين ، بل كانوا وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء ، ولكنهم دون نزاع إلى الاختيار أقرب . ويعدّون بهذا من الموفقين ، وإن كان توفيقهم أدقّ وأعمق من توفيق كثير من الأشاعرة . وسنعرض موقفهم بادئين بفلاسفة المشرق الثلاثة الكبار ، ومكتفين بابن رشد الذى يعدّ بحق أكبر ممثل لفلاسفة المغرب . وفى هذا العرض ما يبين كيف نبتت فكرة حرية الإرادة عندهم ، وكيف نمت وغذّيت .

١ – **الكندى** : عاش فى جو الأخذ والرّد ، وشهد مجالس الخلفاء التى كانت تعقد لمناقشة بعض القضايا الدينية والفلسفية . ويكفى أن نشير إلى أنه كان يعيش فى جو محنة خلق القرآن ، وكان يتحرك باختصار فى مجال التيار المعتزلى الكبير . اتصل ببعض الخلفاء ، وبخاصة المعتصم ،

---

(١) ص ٩٣ .

وهو ثانى خلفاء بنى العباس الذين انتصروا للاعتزال ، وشاءوا أن يجعلوه العقيدة الرسمية للدولة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواثق . ولا ندرى بدقة لم غضب عليه المتوكل ، وهو الخليفة التالى الذى أراد أن يخفف من غلواء المعتزلة ، ومال إلى أهل السنة . ويقال إنه وصل به الغضب عليه إلى حد أن ضربه ، فهل كان ذلك بسبب نزعته العقلية وميله إلى المعتزلة ؟ ومهما يكن من أمر ، فالذى لا شكّ فيه أن الكندى عالج مشاكل شغل بها المعتزلة ، فقال بحدوث العالم ، وحاول البرهنة على خلقه ، وقال بالصلاح والأصلح وإن سماهما نظام الكون . وتعرض لفكرة العدل ، وذهب إلى أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيه . وردّ مع المعتزلة على الثنوية من مزدكية ومانوية . وله مؤلفات تتصل بموضوعنا ، وإن لم نقف عليها بعد ، ويكفى أن نشير إلى واحد منها بعنوان « رسالة فى الاستطاعة وزمان كونها » ، ويحمل فيما يبدو طابعاً معتزليًّا ، وهو نص فى مشكلة حريّة الإرادة[١]

وضع الكندى هنا – شأنه فى مشاكل أخرى – اللّبنة الأولى فى توضيح مشكلة حرية الإرادة توضيحاً فلسفيًّا . فلاحظ أن الفعْل الحقيقى ما كان وليد قصد وإرادة[٢] ، وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح[٣] وهو من المؤمنين بالسببية ، إلى حد أنه قال بالتولد الذى قال به المعتزلة[٤] والعلّة عنده ضربان : قريبة فهى مباشرة ، وبعيدة فهى غير مباشرة . ويؤكد فكرة العناية الإلهية التى يخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة ؛ وتقف مصادره التى وصلت إلينا عند هذا ، فلا تعرض لفكرة القضاء والقدر ، ولا لكيفية التوفيق بين حريّة العبد ونظام الكون أو إرادة الله ، وهذا ما سيضطلع به خلفاؤه من بعده .

٢ – **الفارابى** : عُنى أكثر من الكندى بالأخلاق والسياسة وعلم النفس ، وواجه فى صراحة مشكلة القضاء والقدر . شغل بسلوك الفرد ، كما شغل بتدبير شئون المجتمع ، ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الاجتماع . صوّب إلى السعادة ، وهى فى نظره الغاية القصوى التى يتمناها الإنسان ، وإنما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين . وفى وسع كلّ إنسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة إذا أراد ذلك[٥] . فالإرادة عنده دعامة الأخلاق ، وهى أيضاً دعامة السياسة التى يسميها كذلك العلم المدنى . وهو علم « يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، والملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى تصدر عنها هذه الأفعال والسنن[٦] » .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٦٢ .

(٢) الكندى ، رسائل القاهرة ١٩٥٠ ، حـ ١ ، ص ١٧٢ – ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) **المصدر السابق** .

(٤) **المصدر السابق** ص ٢١٩ .

(٥) الفارابى ، **التنبيه على السعادة** ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ ، ص ٩ .

(٦) الفارابى ، **إحصاء العلوم** ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٠٢ .

فالأخلاق والسياسة فى رأى الفارابى متصلان ومرتبطان ، لأن المدنية الفاضلة أشبه ما يكون بالبدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها[١].

ومن الناحية السيكلوجية يتعمق الفارابى فى شرح العمل الإرادى ، فيفرّق بين الإرادة والاختيار ، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، فى حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الإنسان[٢]. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان . ولكنه فى مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى ، فيربطه بالقصد والنيّة ربطاً وثيقاً . . ويلاحظ أن النية تتقدم الفعْل ولا تقارنه ، وتسمى العزم أيضاً ، وهو ما عقد عليه القلب من أمر أنّك فاعله ، أما القصد فيقارن فى نظره الفعْل[٣]، والنيّة والعزم والقصد كلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدّبر .

وقيمة الإرادة فى حريتها ، وسبق للفارابى أن قرر أن فى وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد ، فهو حر فيما يريد ويفعل . ولكن هذه الحريّة تخضع لسنن الكون وقوانينه ، وكل ميّسر لما خلق له ، وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن بقضائه وقدره[٤]. ولعل هذا هو الذى دفع ديبور إلى أن يلاحظ أن الفارابى يعد من القائلين بالجبر[٥]. ونخشى أن يكون فى هذا توسع فى تفسير مدلول العناية الإلهية عند فيلسوفنا ، فهى فى رأيه تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض . فللعبد مجاله ، وللكون نظامه ، ولا يتحقق مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية ، وما أشبه هذا بالتناسق الأزلى L'Harmonie Preétablie التى قال بها ليبتز بعد الفارابى بنحو سبعة قرون . وسيوضح ابن سينا وابن رشد فيما يلى هذا التناسق ، وتلْك الصلة بين حرية العبد وعناية الرب ، توضيحاً أتم وأكمل .

٣ - **ابن سينا** : يؤذن صنيعه بأن مشكلة القضاء والقدر كانت مثارة لعهده فى عنف ، وأغلب الظن أن مجالس الإسماعيلية ودعاة الفاطمية لم يفتهم أن يعرضوا لها مؤيدين أو معارضين . ولا أدل على هذا من أن الشيخ الرئيس عالجها غير مرة ، ووضع فيها عدة رسائل[٦]. وربما كان

---

(١) الفارابى ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) **المصدر السابق** ، ص ٤٥ .

(٣) الفارابى ، **كتاب الملة** ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٩٧ .

(٤) الفارابى ، **الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية** ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ٦٤ .

(٥) ديبور ، **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٥٠ .

(٦) وصل إلينا منها ثلاث « اثنتان مطبوعتان ، وهما : (١) « فى سر القدر » ، مجموع حيدر آباد ١٣٥٤ هـ ، (٢) فى القضاء والقدر » ، مجموع القاهرة ١٩١٧ . ولا تزال الثالثة مخطوطة ، بعنوان : « القضاء والقــدر» (قنواتى ، **مؤلفات ابن سينا** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٤٩) . ويمكن أن يضاف إليها « الرسالة العرشية ، وهى أشبه ما يكون بكتب التوحيد ، وقد عقد فيها فصل بعنوان : « القول فى قضائه وقدره » (مجموع حيدر آباد) .

لما أصابه من قلق واضطراب فى حياته ، وما بلى به من سجن وتشريد ، شأن فى معالجته لهذا الموضوع ، ويذهب أصحاب السير إلى أنه ألف واحدة من هذه الرسائل فى طريقه إلى أصفهان ، على أثر هربه وخروجه من قلْعة فردجان التى سجن بها عنوة طوال أربعة أشهر(١). وقد كان فوق هذا على بينة من موقف المتكلمين من هذه المشكلة ، ولم يرقه ، وحاول أن يحلها على نحو آخر يرضيه ويتلاءم مع فلسفته(٢).

ويسلك فى معالجته لها مسلك الحوار تارة ، ومسلك البحث والتحليل تارة أخرى . ورسالته « فى **القضاء والقدر** » قطعة أدبية منمقة ، فيها لفظ غريب ، وخيال بعيد ، يحكى فيها قصته مع منكر للقدر شغوف بالخصومة والجدل . وقد تصدّى له ، وحاول أن يرد عليه بما يدمغ حجته ويزيل شبهته . ولكن محاولته أقرب إلى الصنعة والتكلف منها إلى المنطق والبرهان(٣). أما رسالته فى « سر القدر » فهى على قصرها أقرب إلى البحث الهادئ والتعليل الدقيق(٤).

يدرك ابن سينا تشعب مشكلة حرية الإرادة ، ويلاحظ أن سر القدر مبنى على مقدمات : منها نظام العالم ، ومنها حديث الثواب والعقاب ، ومنها إثبات المعاد للنفوس(٥). ولكنه يواجه لُبّ هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصريحة ، فهو يسلّم بأن للعبد إرادة وفعلا ، ويرى أن هذه الإرادة تدخل فى عداد الأسباب عامة . حقًّا أنه قد يصرفها صارف ، إلا أنها متى صممت مضت وأنجزت . وفوق إرادة العبد إرادة الرب التى صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال ، فكيف نوفق بين هاتين الإرادتين ؟ وسبيل هذا التوفيق ما سلكه الفارابى من قبل ، وهو ردّ الأشياء إلى العناية الإلهية التى أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته فى حدود السُّنن الكونية . وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ، ويتصرف بإرادته ، دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء . فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات ، وقدره إيجاب الأسباب للمسببات ، وإذا وجد السبب وجد المسبب . وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية فى وجود هذه الموجودات ، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون(٦). فالإنسان حلقة فى سلسلة هذا النظام العام ، يقع سبباً فيحدث وينتج ، ويتصرف فى حرية وطلاقة . ويجىء مسبباً ، فيخضع لمؤثرات أقوى منه(٧).

---

(١) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ليبزج ١٩٠٣ ، ص ٤٣١ .
(٢) ابن سينا ، **فى سر القدر** ، مجموع حيدر آباد .
(٣) ابن سينا فى **القضاء والقدر** ، مجموع القاهرة ، ص ٤٣ – ٦٨ .
(٤) ابن سينا ، **سر القدر** ، مجموع حيدر آباد ، ص ٢ – ٤ .
(٥) **المصدر السابق** ، ص ٢ .
(٦) ابن سينا ، **الرسالة العرشية** ، ص ١١٦ .
(٧) ابن سينا ، **فى القضاء والقدر** ، ص ٥٩ .

يطيب لابن سينا أن يردّد عبارة وردت من قبل على لسان الفارابى ، ويقول : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له »(١).

٤ - **ابن رشد** : فقيه قبل أن يكون فيلسوفاً وقاضى قضاة قرطبة بعد أبيه وجدّه ، والفقه والقضاء يقرّران أنه لا تكليف بدون حرّية وإرادة ، ولفقهاء الإسلام بحوث فى قدرة المكلف واستطاعته . وكان ابن رشد - فيما يروى أصحاب التراجم - حافظاً للفقه ، مقدَّماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، نافذاً فى علم الفرائض والأصول(٢). ودرس فوق هذا علم الكلام ، وعُنى خاصة بمذهب الأشاعرة الذى كان سائداً فى المغرب والأندلس لعصره . وللأشاعرة آراؤهم التى لم يعفها من نقده وملاحظته ، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار ، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ، ولا يدعم فكرة المسئولية .

وقد استوقفته هذه المشكلة طويلاً ، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية . وما ذاك إلا لأن أدلتها النقلية والعقلية يبدو عليها شىء من التعارض ، ففى القرآن آيات تؤيد الجبر ، وأخرى تؤيد الاختيار ، وربما كان فى الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض . ولا تختلف السنّة عن هذا كثيراً ، ففيها أحاديث مؤيدة ، وأخرى معارضة . ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة ، أن تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث(٣). ولا يخلو هذا الموضوع أيضاً من تعارض عقلاً ، فإنا إذا قلنا إن الإنسان خالق أفعاله ، استلزم ذلك أن يكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله وإرادته ، وهذا ما يرفضه المسلمون عامة . وإن قلنا إنه مجبر على فعل ما يفعله ، أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق ، وهذا معيب أيضا(٤).

ويحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحلٍّ وسط ، ولكن لا على طريقة الكسب الأشعرى الذى هو أقرب فى رأيه إلى الجبر منه إلى الاختيار.فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرّف بها أموره ، وقدرة تمكّنه من فعل الشىء وضده . فأفعاله وليدة إرادته وقدرته ، وفى هذا ما يبرّز بحق حسابه ومسئوليته . إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، ومقيدتان بنظام الكون وسننه . وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد ، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه . وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده ، وهو ما يسمى القضاء والقدر . ولا علم لنا به ، وإنما يعلمه الله جل شأنه ، « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » (الأنعام / ٥٩) . فللمرء فعْل وكسب ، وهما ثابتان فى قضاء الله وقدره . وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التى أشرنا إليها من قبل ، وأن نخرج من ذلك التعارض

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨ .

(٢) ابن الأبار ، كتاب التكملة ، مدريد ١٨٨٦ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

الذى بدا بين الأدلة النّقلية ، وبين الأدلة العقلية[١].

قد يقال : كيف توفقون بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله . والأمر هيّن ، لأن أفعال العباد نفسها مردُّها إلى الله ، فإنها إنما تصدر عن استعدادات وقوى خلقها الله ، وتتوقف على أسباب وظروف قدّرها الله ودبّرت شئون الكون على مقتضاها ، « وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر » (النحل / ١٢) ، « والشمس والقمر بحسبان » (الرحمن / ٥). وفوق هذا ، الكائنات الحادثة كلها ضربان : جواهر ، وهى الموجودات على الحقيقة ، وكلّها من صنع الله ، وأعراض تتبعها وترتبط بها ، وهى وليدة ظروف وأسباب متعددة ، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته ، فالكون كله فى جواهره وأعراضه راجع إلى الله . ولا يمنعنا هذا أن نعزو أفعالا إلى الإنسان أو إلى بعض الكائنات الأخرى التى نرى آثارها ماثلة أمام أعيننا ، والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس[٢].

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدّر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها ، وأدرك صعابها ، ووقف على ما أثير حولها ، وقلّبها على وجوهها . وحاول أن يقدّم لها حلولاً ترفع التعارض والتناقض ، وتوفّق بين العقل والنقل . وكان حريصاً على أن يستعين بالقرآن لإدعام هذه الحلول وتوضيحها ، والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائماً ، يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه ، وهو على هذا أقدر من المشائين الإسلاميين الآخرين . ولكنه فى النهاية لم يبعد عنهم ، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السببيّة ، والقول بالعناية الإلهيّة التى تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر .

* * *

حكم وتقدير :

لم يعرض أرسطو لما سماه المدرسيون : حرية الإرادة liberum arbitrium ، والحقيقة أن هذه المشكلة ذات طابع لاهوتى ، وما كان له ، وهو يكاد يعزل إلهه تماماً عن العالم ، أن يشغل بها . حقًّا إنه فى دراساته الأخلاقية عرض للفعل الإرادى ، وبناه على الاختيار الذى يفرق بين الخير والشر ، ولا يخلو هذا الاختيار فى رأيه من فكر وروية[٣]. وأيّد أيضاً مبدأ السببيّة الذى تعتمد عليه فكرة المسئولية ، وفصّل القول فيه ، وقسم العلّل إلى أنواع مختلفة . وفيما قدمنا من

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٥ – ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ، ٢٢٨ – ٢٣٢ .

(٣) Aristote, Eth. Nic, IV b 1112..

ؤراء المشائين العرب ما يلتقى مع هذا ، وقد وقفوا على دراسات أرسطو الأخلاقية والطبيعية . وكم يذكرنا حديثهم عن العناية الإلهية بموقف الرواقيين من القدر الذى عدّوه فكر الله ، وقرّروا أنه يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ، ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال[١] فلآراء فلاسفة الإسلام فى حرية الإرادة أشباه فى التاريخ القديم ، ولكن المشكلة فى الواقع مشكلتهم أولاً ، عاشوا فى جوها ، وتأثروا بما أثارته المدارس الكلاميّة المعاصرة حولها ، وحاولوا ما وسعهم أن يوفّقوا فيها بين العقل والنقل .

وفى وسعنا أن نجد لآرائهم أشباهاً أخرى فى التاريخ المتوسط والحديث ، ونكتفى بمثلين اثنين : هما القديس توما الأكوينى وديكارت . فتوما يرى مع كبار مفكرى القرون الوسطى أن حريّة الإرادة تعتمد على اختيار يميّز بين الخير والشر ، وهذا الاختيار استعداد فطرى ونعمة من الله . فالاختيار عنده ، كما هو عند فلاسفة الإسلام أساس حريّة الإرادة[٢] ويناقش القديس توما فى كتابه « **الخلاصة فى الرد على الأمم** » المتكلمين الذين ينكرون مبدأ السببية ، ويرد عليهم ردًّا طويلا[٣]. ولم يكن غريباً أن يعنى المدرسيون بمشكلة حرية الإرادة وبمبدأ السببية الذى يدعمها ، لأنها أساس التكليف والمسئولية . ولقد سبق لأسين بلاسيوس أن ذهب إلى أن القديس توما الأكوينى وقف عن طريق ريمون مارتان الإسبانى على كتاب « **الكشف عن مناهج الأدلة** » لابن رشد ، ويعالج هذا الكتاب كما قدمنا مشكلة حريه الإرادة معالجة دقيقة[٤]. وسواء أصح هذ الزعم أم لا ، فإن توما يلتقى مع فلاسفة الإسلام فى مشكلة حرية الإرادة ، ولا نزاع فى أنه وقف على « **دلالة الحائرين** » لابن ميمون ، وهو همزة وصل يقينية بين الفكر الإسلامى والفكر اللاتينى .

أما ديكارت فقد اعتد بالإرادة اعتداداً كبيراً ، وعدّ الحكم كله فعلاً إراديًّا ، ورأى أن خيرنا الأسمى ليس شيئاً آخر سوى استقامة إرادتنا[٥]. وأشاد بما منح الإنسان من حرية تجعله يتصرف فى طلاقة واستقلال[٦]. فاعتدّ بالحرية اعتداده بالإرادة ، وقال : « من البين أن لنا إرادة حرّة تستطيع حين تشاء أن تعطى إقرارها وتصديقها أو لا تعطيه[٧]. وحاول ، كما صنع المدرسيون وفلاسفة الإسلام من قبل ، أن يوفق بين إرادة الرب وإرادة العبد عن طريق التدبير والعناية الإلهية . وكان له فى هذا حوار ومراسلات مع الأميرة اليزابث ، وبيّن لها أن تدبير الله

(١) Ciceron, *De Natura Deorum* II, 22.

(٢) Gilson, *L'esprit de la philosophie médievale*, Paris 1932, p. 105-118.

(٣) St Thomas, *Somma contra Gentiles*, T. III, p. 68.

(٤) Asin Palacios, *Al avarrismo théologieo de Santo Thamas al aquino*, saragossa, 1904, p. 317-321.

(٥) Descartes, *Principes* I, 34

(٦) الدكتور عثمان أمين ، **الفلسفة الرواقية** ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٢٥

(٧) Descartes, *privcipes*, 1, 29.

الأزلى سابق على تدبيرنا ، ويقضى هذا التدبير بأن تتحرك إرادتنا على سجيتها من غير قهر فى حدود معينة ، هى حرة بفطرتها ، ومقيدة بحكمة الله وتدبيره ، لأنه هو الذى يحركها ويهديها فى كل خطوة تخطوها[١]. توفيق بين حرية العبد وقضاء الرب ، ولكن الأميرة لم تقتنع به وعدّته توفيقاً عسيراً . واضطر ديكارت أن يبعث إليها برسالة أخرى مسلماً بدقة المشكلة ، وملاحظاً أن حريتنا بالنسبة لنا مستقلة ، وبالنسبة لله خاضعة ومقيدة . فنحن نشعر باستقلال يكفى لأن يجعل أفعالنا مستحقّة للمدح أو الندم ، ولكنه استقلال مشوب بالخضوع ، لأن كل شىء راجع إلى الله[٢].

وسواء أكانت هذه الحلول مقنعة أم لا ، فإنها تلتقى مع شىء مما قال به فلاسفة الإسلام . ودون أن تدخل فى تسلسل تاريخى قد يطول مداه ، نعتقد أن فى هذا العرض السريع السابق نموذجاً آخر يؤيد ماذهبنا إليه من قبل ، وهو أن الفلسفة الإسلامية حلقة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وهى دون نزاع حلقة متممة وفيها أصالة ، وفى وسعها أن توضح الحلقات الأخرى وتعين على فهمها ، ومن الخطأ أن تفصل عنها . ومن حسن الحظ أنا أصبحنا نقف اليوم على جل أصولها ومصادرها الأولى ، وفى وسعنا أن نوفيها حقها من الدرس والبحث .

---

(١) Laporte, La liberté selon Descartes, dans *Revue de Metaphysique et de Morale* 1937, p. 159.

(٢) Descartes, *Oeuvres,* ed. A.T., t. IV, p. 332 - 333.

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية[1]

الفكرة أو الكلمة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن قالها أضحت ملكاً للناس . ومن الأفكار والكلمات ما يذهب مع الريح ، ومنها ما يبقى على الدهر . والأفكار والكلمات الخالدة ملك للإنسانية جمعاء ، تسمو على الزمان والمكان ، فيتوارثها الخلف عن السلف ، ويتبادلها الأفراد والجماعات . ومن هنا كان تعاقب الثقافات وأخذ بعضها عن بعض – ولم يبق اليوم شك فى أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافات الشرقية ، وبخاصة المصرية والهندية . ونحن ندرك أن الثقافة العربية تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية ، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً فى الثقافة اللاتينية ، وامتد أثرها إلى النهضة الأوربية . والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة ، يغذى بعضها بعضاً دون انقطاع ، ولا يكاد يظهر فى لغة حيّة بحث قيم إلا سارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه .

فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة ، وهو فى مجراه يغذّى آفاقاً جديدة ، ويبعث طاقات شابة . وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضى والأخذ عنها ، بصرف النظر عن أصولها ومصادرها ، وقديماً قالوا : « العلم لا وطن له » . وفى الربع الأول من هذا القرن قامت فى جامعة أكسفورد حركة موفقة ترمى إلى تسجيل تراث الثقافات القديمة ، فبدأت بثقافة اليونان والرومان ، وضمت إليها تراث القرون الوسطى المسيحية ، وتراث اليهودية والإسلام ، ثم تابعت السير ، وأخرجت تراث الهند ، ومصر ، وفارس[2] . وفى هذه المحاولة جدّة وطرافة وجمع وتنسيق ، وبحث وتحقيق . اضطلع بها نفر من المتخصصين ، وعالج كل واحد منهم ما اتصل بواديه . وفيها بوجه خاص ربط للثقافات بعضها ببعض ، وكشف عما تمّ من تبادل بين الحضارات المختلفة . وحذا حذوها جامعات أخرى ، فوكلت جامعة هارفارد إلى جورج سارتون تأريخ العلم منذ نشأته إلى اليوم[3] .

---

(١) سبق أن نشر هذا الباب فى دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو ، تحت عنوان أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوروبية ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٢) ظهر أول هذه السلسلة عام ١٩٢١ تحت عنوان *The Legacy of Greece* وتلته الحلقات الأخرى فى ١٩٢٣ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٣١ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ .

(٣) أخرج سارتون عام ١٩٢٧ *Introduction to the History of Science* وعاد إلى الموضوع فى =

واضطلع ثورندايك فى جامعة كلومبيا بتاريخ السحر والعلوم التجريبية[1] .

وفى حلقة **تراث الإسلام** التى ظهرت فى أكسفورد عام ١٩٣١ جهد ملحوظ ودرس عميق ، بقلم نخبة من كبار المتخصصين . عالجوا جوانب الثقافة الإسلامية ، وعرضوها فى وضوح ودقة ، وبيّنوا ثمارها وآثارها ، وأشاروا فى اختصار إلى ما كان لها من صدى فى الفكر اللاتينى والعالم الغربى . ولكن البحث يسير ، وقد ألقى على تراث الإسلام فى الخمسين سنة الأخيرة أضواء جديدة ، وكشف عن نصوص ومصادر لم تكن معروفة من قبل[2] .

ولقد انقضى ذلك الزمن الذى كان ينظر فيه إلى الفلسفة المدرسية ، مسيحية كانت أو إسلامية ، نظرة لا تخلو من تعسف وزراية ، فقيل إنها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية ، وأخذ عن أفلاطون أو عن أرسطو ، ومن ذا الذى قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة ، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيا مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة ؟ وديكارت أبو الفلسفة الحديثة متأثر فعلاً بمن سبقوه من قدامى ومدرسيين ، ورميت الفلسفة المدرسية أيضاً بعدم الأصالة وقلة الابتكار ، وظُن أن ليس فيها إضافات ينوّه بها ، ولا جوانب خاصة تعزى إليها .

ومنشأ هذا فى الغالب أن الفلسفة المدرسية لم تدرس الدرس الكافى حتى نهاية القرن الماضى ، ولم يكشف عن شتى جوانبها . فبقيت مخطوطاتها محبوسة فى المكتبات العامة والخاصة ، ولم ير كثير من مصادرها النور . وقد بذلت فى القرن العشرين جهود متضافرة ومتلاحقة للكشف عنها ، ونشر أصولها ، والتعريف برجالها ، وشرح مذاهبها ونظرياتها . وربما كان حظ الفلسفة المسيحية من الدرس أعظم من حظ الفلسفة الإسلامية ، ولكنهما يتعاونان اليوم ويتضافران . واستبان بوضوح أنهما مهّدا معاً للنهضة الأوربية .

* * *

ويعنينا هنا أن نبين ما كان للفلسفة الإسلامية من أثر فى هذه النهضة ، ولا نزاع فى أنها لم تصل إلى ذلك إلا عن طريق اتصالها بالفلسفة المسيحية وتآخيها معها . ولا بد لنا أن نبين وسائل

= تفصيل مرة أخرى عام ١٩٥٢ ووضع خطة لإخراج بحث شامل فى تاريخ العلم ، لم يظهر منه إلا الجزء الأول فى حياته تحت عنوان : *A History of Science* ، وظهر الجزء الثانى بعد موته عام ١٩٥٩، ولم تستكمل السلسلة مع الأسف .

(١) Throndike, *A. History of Magic and experimental Sciences, New York* 1943.

(٢) لا أدل على هذا من الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية *L'Encyc. de l'islam* ، التى تابعت سير الدراسات الإسلامية ، وكشفت عن جوانب جديدة . ففيها مادة أغزر ، ومعلومات أتم وأوفى .

هذا الاتصال ، ونشير إلى عوامل هذا التآخى . ولا يتسع المقام للبسط والتفصيل ، ونقنع بأن نقف عند بعض القضايا الكبرى . وسنحصر بحثنا فى نقط ثلاث :

(ا) خصائص الفلسفة الإسلامية .

(ب) انتقالها إلى الغرب .

(جـ) أثرها فيه .

الفصل الأول

خصائص الفلسفة الإسلامية

عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى ، وهى مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، وفصّلت القول فيها ، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة ، شرقية كانت أو غربية . وانتهت إلى طائفة من الآراء التى إن اختلفت فى بعض التفاصيل والجزئيات باختلاف رجالها ، فإنها تلتقى فى مذهب شامل ونظريات مشتركة . وتمتاز بوجه عام بالمميزات الآتية :

١ – فلسفة دينية وروحية :

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً . هى فلسفة دينية لأنها نشأت فى قلب الإسلام ، وتربىّ رجالها على تعاليمه ، وأشربوا بروحه ، وعاشوا فى جوّه . وهى إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة . ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفى الإسلامى لم يولَد إلا فى القرن الثالث للهجرة على أيدى الكندى فيلسوف العرب (٨٦٥) ، بل سبقه فى مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة ، أمثال النظام (٨٤٥) وأبى الهذيل العلاّف (٨٤٩) ، والدراسات الكلامية فى صميمها باب من أبواب الفلسفة ، والكندى نفسه يمكن أن يعدّ بين جماعة المعتزلة . وكثيراً ما حاول فلاسفة الإسلام بوجه عام – شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين – أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنّة .

والفلسفة الإسلامية دينية فى موضوعاتها ، تبدأ بالواحد ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق إليه . وكأنما كانت تبارى المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة ، فتتدارك نقصها ، وتمعن فى تصوير البارئ جل شأنه تصويراً أساسه التجريد والتنزيه ، والوحدة المطلقة ، والكمال التام[1] . وعن الواحد صدر كل شيء ، فهو المبدع والخالق ، أبدع من لا شيء ، وخلق العالم فى الأزل ، ونظمه وسيّره[2] . فالعالم معلول له فى وجوده وبقائه ، أبدعه بمحض

(١) Madkour, *La Place d'Al-Farabi dans L'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 58-66.

(٢) ابن سينا ، **الإشارات والتنبيهات** ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٤٧ – ١٥٧ .

فضله ، ورعاه بعنايته ، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة . وعلى هذا الطبيعة والكسمولوجيا مرتبطتان فى الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالميتافزيقا . ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك كثيراً ، فالنفوس البشرية ، مهما اختلف فلاسفة الإسلام فى حقيقتها وخلودها ، يسلمون جميعاً بأن فيها شيئاً نورانياً وإلهياً .

فهى لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوى وفيض علوى ، وبعبارة أخرى إلا بمعونة العقل الفعّال إن شئنا أن نستعمل لغة الفارابى (٩٥٠) وابن سينا (١٠٣٧) . وكمالها فى أن تسمو عن طريق النظر والتأمل إلى مرتبة الاتصال بالعالم العلوى ، ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً ، بين مشارقة ومغاربة ، بهذا الاتصال ، حتى ابن رشد (١١٩٨) الذى يبدو عليه أنه يربط النفس بالجسم برباط أوثق ، على نحو ما صنع أرسطو[١]. وللفضائل قيم ذاتية ، والحلال بين ، والحرام بين ، وفى وسع العقل البشرى أن يكشف عن ذلك ، ولكن الوحى يدعم العقل ويؤيده [٢] .

وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول . ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك . ووسيلة البهجة والسعادة . ففى الكائنات الحية نفوس تغذّيها وتحركها ، وتُمدّ بعضها بالعلم والمعرفة ، فهناك نفوس نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية ، ولكل فلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به ، مملوءة شوقاً ورغبةً فى الكمال ، فتتحرك وتحرك فلكها . ورئيس المدنية الفاضلة أو الجمهورية المثلى بشر سمت نفسه وتخلصت من شوائب البدن ، وأضحى نبيًّا أو فيلسوفاً يسوس الناس بالحكمة ، ويدير شئونهم بالعدل والقسطاس[٣] . فعالم السماء وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة ، ونزعتهم الروحية أوضح من أن نطيل الحديث فيها .

* * *

بهذا الطابع الدينى والروحى استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية ، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة . وما كان لرجال الدين فى القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخَلْق والإبداع ، وتبرهن على خلود الروح ، وتؤمن بالجزاء والمسئولية ، والبعث والسعادة الأخروية . ولقد وصل الأمر بروجر بيكون (١٢٩٤) أنه كان معجباً « بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية » ، على نحو ما شرحها ابن سينا فى **كتاب الشفاء** [٤] ، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب « خليفة الله فى أرضه[٥] » .

---

(١) إبراهيم مدكور ، **فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه** ، ص ٣٧ – ٥٩ .

(٢) ابن رشد ، **مناهج الأدلة فى عقائد الملة** ، ص ٢٣٣ – ٢٣٨ .

(٣) الفارابى ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص ٥٩ – ٦١ .

(٤) ابن سينا ، **الشفاء ، الإلهيات** ، القاهرة ١٩٦٠ ، حـ ٢ ص ٤٥١ – ٤٥٥ .

(٥) إبراهيم مدكور ، **مقدمة الألهيات** ، حـ ٢ ص (٢٨) .

٢ – فلسفة عقلية :

وبرغم هذا الطابع الديني الروحي تعتدّ الفلسفة الإسلامية ، بالعقل اعتداداً كبيراً ، وتعوّل عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية ، والكون ، والإنسان . فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته ، فهو عاقل ومعقول في آن واحد[١] . وعنه صدر العقل الأول ، فهو أول شيء خلقه الله ، وفي سلسلة متلاحقة صدرت العقول الأخرى التي تدبر شئون السماء ، فيما عدا العقل العاشر ، أو العقل الفعّال ، الذي يرعى شئون الأرض[٢] . وليس بغريب أن تكون شئون السماء أنظم وأحكم ، لأن العقول المفارقة والنفوس الفلكية هي التي تشرف عليها . ولعالم السموات قداسة عرفها اليونان من قديم ، وأيدتها الأديان السماوية . وعن العقل العاشر صدر عالم الكون والفساد ، فمنه استمدت العناصر الأولية ، التي نشأ عنها المعدن ، والنبات ، والحيوان ، ثم الإنسان الذي هو أشرف الكائنات .

والعقل البشري قوة من قوى النفس ، ويسمى النفس الناطقة . وهو ضربان : عملي يسوس البدن ، وينظم السلوك ، ونظري يختص بالإدراك والمعرفة . فهو الذي يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعاني الكلية بعون من العقل الفعّال ، الذي هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبصارنا . وفي وسع العقل البشري أن يسمو إلى مرتبة يستطيع أن يتصل فيها مباشرة بالعقول المفارقة ، فتنكشف له المعقولات دفعة ، ويخلص إلى عالم القدس واللذّة العليا ، وهذه هي السعادة التي ليست وراءها سعادة[٣].

بالعقل نعلّل ونبرهن ، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة . وليست المعارف كلها منزلة ، بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة . وفي منطق أرسطو ما يرسم طرائق الحدّ والبرهان ، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل ويسلم بها جميع الناس . وكم أعجب فلاسفة الإسلام بهذا المنطق ، وعنوا بشرحه وتلخيصه ، وسموا صاحبه « المعلم الأول » لأنه بحقٍّ « المنطق الأول[٤] » . أفادوا من منطقه كثيراً في درسهم وبحثهم وطبقوه في جدلهم ومناقشاتهم ، واستعانوا به في إثبات كثير من القضايا الدينية على نحو ما صنع المعتزلة والأشاعرة . وقد عرف عن الأشعري (٩٣٥) ، زعيم أهل السنة ، أنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطي في برهنته الدينية[٥].

---

(١) الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، ص ١٠ .

(٢) ابن سينا ، **الإلهيات** ، ص ٤٠٠ – ٤٠٨ .

(٣) ابن سينا ، **الإشارات** ، ص ١٩٠ – ١٩٨ .

(٤) ابن سينا ، **الإشارات** ، ص ٢٥٢ .

(٥) Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe,* Paris 1934,p. 1-6.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه ، وقد سموا « مفكرى الإسلام الأحرار » . حكموا العقل فى أمور كثيرة ، فاتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، وقالوا بالصلاح والأصلح ، فلا يخلو فعل من أفعاله تعالى من الخير والصلاح[1] . وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على خلق أفعاله ، كى يكون للثواب والعقاب معنى . وتأولوا النصوص الدينية التى لا تتمشى مع العقل ، ولا يقرها المنطق . وأتوا بحجج عقلية بارعة فى دفاعهم عن الدين وردهم على خصومه ، ولهم فى ذلك مجالس ومناظرات كانت مضرب المثل[2] . وبالجملة يعد المعتزلة فى مقدمة العقليين فى الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة . ويقترب منهم فى هذا أيضاً جماعة الإسماعيلية وبعض المتصوفين الفلاسفة ، أمثال السهروردى المقتول (١١٩١) ، وابن عربى (١٢٤٠) ، وابن سبعين (١٢٧٠) . واستطاع هؤلاء جميعاً أن يبرزوا التيار العقلى فى الإسلام ، وأن يدعموه ويؤيدوه ، ووجدوا فى الكتاب والسنة ما يتمشى معه ويغذيه[3] .

* * *

وقد انتقل هذا التيار إلى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته . وأثاروا فى القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية ، فأيدهم بعض المدرسين ، وعارضهم آخرون . ونمت الدراسات العقلية نمواً كبيراً ، وكانت الدراسات النقلية فى القرون السابقة أقوى وأغلب . ويوم أن يتقابل العقل والنقل تقابلاً واضحاً فى بيئة دينية ، تُثار الخصومة بينهما ، وتمس الحاجة إلى تغليب أحدهما على الآخر أو التوفيق بينهما . ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر فيه من قرارات كنسيّة تحرم كتبًا فلسفية أو دراسات عقلية بعينها ، وإن لم تمنع عشّاق هذه الدراسات من التعلّق بها . ولا نزاع فى أن ازدياد سلطان العقل يعدو على نفوذ الكنيسة ، ويفسح السبيل لبحث حقوقها وواجباتها . وأمر آخر يمكن ملاحظته ، وهو أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تثر من قبل فى الفلسفة المسيحية مثلما أثيرت فى القرن الثالث عشر على أثر اتصال اللاتينيين بالفلسفة العربية .

---

(١) الشهرستانى ، **نهاية الإقدام فى علم الكلام** ، أكسفورد ١٩٣٤ ، ص ٣٩٧ – ٤٠٠ .
(٢) المرتضى ، **المنية والأمل** ، حيدر آباد ١٩٠٢ ، ص ٢٧ – ٣٠ .
(٣) ابن رشد ، **فصل المقال** ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢ – ٣ .

٣ – فلسفة توفيقية :

توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض ، وقد عرف العرب شيئًا من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما عرفوا شيئًا عن السابقين لسقراط ، والسفسطائيين ، والسقراطيين ، وأنصاف السقراطيين ، والرواقيين ، والأبيقوريين ، وجماعة الشكاك ، ورجال مدرسة الإسكندرية [١] . ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو ، فترجموا للأول أهم محاوراته ، وهى : **الجمهورية** ، **والنواميس** ، **وطيماوس** ، **والسوفسطائى** ، **والسياسى** ، **وفيدون** ، **واحتجاج سقراط**[٢] .وترجموا للثانى مصنفات الكهولة كلها تقريبًا ، من منطقية ، وطبيعية ، وميتافزقية ، وأخلاقية ، وكانت**الخطابة والشعر** ، وهما كتابان فنيان ، يعدّان عندهم بين الكتب المنطقية [٣] . ولم يفتهم إلا كتبه السياسية ، وقد أحلوا محلها جمهورية أفلاطون ، وبعض كتبه الأخلاقية . وأضافوا إلى هذا مؤلفات منحولة ليست من عمل أرسطو ، مثل **السماء والعالم** ، **وكتاب الربوبية** [٤] . ولم يقنعوا بترجمة الكتب الأرسطية وحدها ، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا معها شروحها ، وكان لهذه الشروح شأن كبير فى نظرهم[٥] . وعرفوا من الشراح تاوفرسطس (٢٨٧ ق. م) خليفة أرسطو الأول ، والإسكندر الأفروديسى (٢١١) الذى كان يسميه ابن سينا « فاضل المتأخرين[٦] » . وعرفوا من شراح مدرسة الإسكندرية عددًا غير قليل ، أمثال : أمونيوس سكاس (أوائل القرن الثالث) ، وفرفوريوس (٣٠٤) ، وتامسطيوس (٣٩٥) ، وداود الأرمنى (القرن الخامس) ، ويحيى النحوى (٦٤٣) . وربما كان هؤلاء أعظم أثرًا من المشّائين الأُوَل ، لأنهم كانوا إلى العرب أقرب ، وفى نظريتهم الدينية ما يلائم بين فلسفتهم والفكر الإسلامى ، وهم على كل حال مصدر هام من مصادر الأفلاطونية والأفلوطينية فى العالم العربى[٧] .

فعرف العرب إذن أفلاطون وأرسطو معرفة مباشرة ، عن طريق مؤلفاتهما ، إلى جانب ما نقله عنهما المؤرخون ، أمثال فلوطرخس (١٢٥) وجالينوس (٢٠٠) ، وما نقله عنهما حنين بن إسحق (٨٧٧) فى كتابه **نوادر الفلاسفة والحكماء**[٨] . وقد أثّرا تأثيرًا كبيرًا فى كثير من المدارس

---

(١) Madkour, *L'Organon d'Aristote*, p. 35-36.

(٢) ابن النديم ، **الفهرست** ، نيبرج ١٨٨١ ، ص ٢٨٦ ؛ القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ليبزج ١٩٠٣ ص ١٧ وما بعدها ، ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، كنجسبرج ١٨٨٤ ، حـ ١ ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٣) **المصدر السابق** .

(٤) » »

(٥) » »

(٦) Madkour, *La place d'Al-Farabi*, p. 133-134.

(٧) Madkour, *L'Organon* p. 37-39.

(٨) ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ .

الإسلامية ، وحولهما بوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة . وللفارابى فى هذا موقف واضح ، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة ، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم ، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعاً . ولا شك فى أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة ، وضعا أصولها ، وفصلا القول فيها ، وبلغا بها الغاية ، ولا سبيل لأن يتصور خلاف بينهما .

ولا يمكن أن ننتظر نجاح محاولة أساسها خاطئ ، فالأفلاطونية شيء والأرسطية شيء آخر . ولكن لهذه المحاولة شأناً كبيراً فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فهى نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون . ونلاحظ أن ابن سينا لم يعن بالتفرقة بين أفلاطون وأرسطو ، وفى فلسفته جانب أفلاطونى واضح . ونلمح لدى ابن باجّة (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) ، اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية . وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فإنه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدت فلسفته فى جملتها استمرارا للفلسفة التى قال بها الفارابى وابن سينا . وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية ، وتوفق بينهما وتنسقهما وتضيف إليهما أموراً أخرى ، وبذا أصبحت هى نفسها مذهباً جديداً ذا شخصية مستقلة .

إذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعد أساساً من الأسس التى قامت عليها الفلسفة الإسلامية،فإن أساسها الثانى هو التوفيق بينها وبين الدين . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنها فلسفة ذات طابع دينى واضح[1] ، حاولت فى جد التوفيق بين النقل والعقل . ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق ، من الكندى إلى ابن رشد ، وبذلوا فيه جهوداً ملحوظةً ، وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطرافة . وكان لمجهودهم أثر فى انتشار الفلسفة ، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى .

والتوفيق تقريب بين جانبين ، وجمع بين طرفين ، وفى الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفى بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية . لذلك عنى فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين .

* * *

ولا شك فى أن التوفيق الذى حاوله الفلاسفة المسلمون يعد وشيجة من وشائج القربى بين الفلسفة العربية والفلسفية اللاتينية . فقى أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأوغسطينيين ورجال المدرسة الفرنسسكانية بوجه خاص ، وقد رأى هؤلاء فى بعض النظريات الإسلامية ما يتلاقى مع آراء ألفوها من قبل ، فاستساغوها واطمأنوا إليها . وفى تعلق فلاسفة الإسلام بأرسطو ما وجه إليه أنظار المسيحيين ، وحملهم على ترجمة كتبه ، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر إلى درسه والتعليق

---

(١) ص ١٥٤ – ١٥٥ .

عليه ، وبخاصة القديس توما الأكوينى (١٢٧٤) ، الذى يعتبر فى هذه الناحية بين اللاتينيين بمثابة ابن رشد بين العرب .

وإذا كان المسيحيون فى القرون الوسطى قد حرصوا الحرص كله على التفرقة بين الفلسفة والدين ، فإن فلسفتهم فى أساسها دينية ، ولم يترددوا فى أن يستعينوا بالعقل والمنطق على إثبات كثير من القضايا اللاهوتية . ويرى ألبير الكبير (١٢٨٠) أن التعاون بين الفلسفة واللاهوت ممكن ونافع ، وأن العقل والنقل لا يتعارضان ، وإن كان للنقل أمور خاصة به[١] ؛ وتلميذه القديس توما الأكوينى فى آن واحد شيخ الفلاسفة وشيخ اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر ، وقد سار على نهج أستاذه فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، فهو يرى أن كثيرًا من الحقائق النقلية يزداد وضوحًا بالأدلة العقلية ، وليس بلازم ابدًا أن يكون كل ما فوق الطبيعة مخالفًا للعقل[٢] .

٤ — فلسفة وثيقة الصلة بالعلم :

وأخيرًا الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه ويغذيها ، وتأخذ عنه ويأخذ عنها ، فنى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة ، وفى البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية . والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءًا من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافزيقا . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب **الشفاء** ، أكبر موسوعة فلسفية عربية ، فإنه يشتمل على أربعة أقسام : ينصب أولها على المنطق والثانى على الطبيعيات ، والثالث على الرياضيات ، والرابع على الإلهيات . وفى قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس ، والحيوان ، والنبات ، والجيولوجيا . وفى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الإسلام علماء ، ومن بينهم علماء مبرزون . فالكندى عالم قبل أن يكون فيلسوفًا ، عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية . وكان يرى — كما رأى أفلاطون من قبل — أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا قبل أن يدرس الرياضة[٣] . واجتهد فى تطبيق الرياضيات فى الفلك والطبيعة والطب ، بل فى الميتافزيقا حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية[٤] . وعوّل على التجربة ، واستخدمها فى بعض دراساته الكيمائية وكان فى مقدمة الإسلاميين الذين أبطلوا دعوى صنع الذهب والفضة من غير معدنيهما[٥] . وعد فى عصر النهضة واحدًا من اثنى عشر قطبًا من أقطاب الفكر

---

(١) Wulf, *Philosophie Médiévale*, Paris 1930, T. II, p. 144.

(٢) *Ibid*, T. 11, p. 177-178.

(٣) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ٣٦٦ ؛ ابن أبى أصيبعة **عيون الأنباء** ، جـ ١ ص ٢٠٦ — ٢١١ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ٣٦٦؛ ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** جـ ١ ص ٢٠٦ — ٢١١ .

فى العالم . وللفارابى بحوث فى الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكى) ، وهو دون نزاع أكبر موسيقى الإسلام . عرض الموسيقى فى عدة كتب وخاصة فى كتاب **الموسيقى الكبير** ، وأدخل على الموسيقى اليونانية إضافات جديدة[١] . وابن سينا حجة فى الطب بقدر ما هو حجة فى الفلسفة ، تعلم الطب فى سن مبكرة ، وزاوله عملاً ولما يجاوز العشرين ، وأحرز فيه شهرة فائقة . وتوسع فيه درسًا وبحثًا ، وكتابة **القانون** من أهم المؤلفات الطبية العربية ، وقد بقى يتدارس فى جامعات أوربا إلى القرن السادس عشر ، وفى بعض المعاهد الإسلامية إلى أوائل هذا القرن[٢] . ولم يخرج الأمر فى الأندلس عن ذلك كثيرًا ، فقد كان فلاسفته الثلاثة الكبار : ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت رتبتهم . وكتاب **الكليات فى الطب** لابن رشد ، الذى ترجم إلى اللاتينية فى منتصف القرن الثالث عشر مثال جيد لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة [٣] .

والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية فى الإسلام ، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الآخر ، ويوم أن ضعف البحث الفلسفى ضعفت معه الدراسات العلمية . وإذا كنا قد أشرنا إلى الفلاسفة العلماء ، فإنا نستطيع أن نضيف إليهم العلماء الفلاسفة . ويمكن أن نذكر أن من بينهم محمد بن زكريا الرازى (٣٢٠ = ٩٣٢) ، وهو دون نزاع أكبر طبيب فى الإسلام ، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق[٤] . ويمتاز بالأصالة ودقة الملاحظة ، واستطاع أن يكشف عن أمراض لم تكن معروفة من قبل ، وكتابه **الحاوى** فى مقدمة كتب الطب العربية التى عول عليها اللاتين[٥] . وقد منح الكيمياء قسطًا كبيرًا من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية . واتجه أيضًا نحو الفلسفة ، وحرص على أن يلقب بالفيلسوف[٦] . وهو فى طبه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة ، ينتقد جالينوس ، ولا يتردد فى أن يهاجم أرسطو . وأبو الحسن بن الهيثم (١٠٣٩) من أعظم الرياضيين والطبيعيين فى القرون الوسطى ، انتهى فى البصريات إلى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون ، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث [٧] . وشاء أن يطبق هندسته فى مجرى النيل بمصر ، وينظم الرى ، ويحول دون الفياضانات الطاغية . وأولع كذلك بالفلسفة ، لأنها فى رأيه أساس ينبغى أن تقوم عليه العلوم جميعها[٨] . وكان معجبًا بأرسطو ، شأن المشائين العرب ، فدرس

---

(١) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ٢٧٨ — ٢٨٠ .

(٢) محمد كامل حسين ، فى الطب والأقرباذين ، فى كتاب **أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية** ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ — ٣٠٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) إبراهيم مدكور ، **فى الفلسفة الإسلامية** ، ص : ١٠١ — ١٠٣ .

(٥) محمد كامل حسين « الطب والأقرباذين » .

(٦) الرازى ، **السيرة الفلسفية** ، نشر بول كراوس سنة ١٩٣٥ .

(٧) عبد الحليم منتصر ، فى العلوم الطبيعية ، فى : **أثر العرب والإسلام** ص ١٩٥ — ٢٥٨ .

(٨) ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، جـ ٢ ص ٩٣ .

كتبه وشرحها وعلق عليها .

ويمكن أن يلاحظ أن الحركات العلمية فى الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية ، ولا بد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف . ويوم أن استقر العرب فى بلاد فارس ومصر ، لفتت نظرهم حركات علمية فى جنديسابور وحران والإسكندرية . فحاولوا أن يفيدوا منها ، وشغلوا أولاً بما تقتضيه ظروف الحياة . وإنا لنرى خالد بن يزيد الأموى (٧٠٤) يعنى فى عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم ، ودعا ، فى أثناء ولايته على مصر ، بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية ، أو القبطية[١] . ويوم أن اتجه المنصور (٧٧٥) نحو مدرسة جنديسابور ، التى أسسها كسرى أنوشروان ، إنما كان يبحث عن أطباء لا عن فلاسفة ، وقد اهتدى إلى بنى بختيشوع الذين كان لهم شأن فى نشأة الدراسات الطبية الغربية ، وإسهام فى حركة الترجمة الكبرى[٢] . وهذه الحركة مدينة بوجه خاص لرجال الصدر العباسى الأول ، فقد جعلوا من بغداد مركزًا لحركة من أكبر حركات الترجمة فى التاريخ[٣] . والمترجمون أنفسهم رواد فى ميدان البحث العلمى ، فحنين ابن اسحق (٨٧٧) شيخ المترجمين فى الإسلام طبيب ، وطبيب عيون بوجه خاص . وقد تخصص فى ترجمة كتب أبقراط (٣٧٠ ق. م) وجالينوس (٢٠٠) ، وجمع منها أكبر عدد ممكن[٤] . وثابت بن قره (٩٠١) رياضى ومترجم ، ويكاد يتخصص فى ترجمة كتب إقليدس (٢٨٥ ق. م) ، وأرشميدس (٢١٢ ق. م) وبطليموس (١٦١)[٥] . ولم يكن غريبًا أن يعنى الكندى ، أول مشائى العرب ، بالرياضة والفلك والكيمياء ، كما بينا من قبل ، فقد عاصر هؤلاء المترجمين وعاش معهم[٦] .

وقد أسهمت بعض الجماعات السياسية فى الحركات العلمية الناشئة ، وللشيعة بوجه عام والإسماعيلية بوجه خاص شأن فى تاريخ العلم والفلسفة فى الإسلام . ففى أخريات القرن الثامن الميلادى ، ظهرت فى الكوفة حركة علمية ترمى إلى البحث عن خصائص المعادن والنبات ، وقد تزعمها جابر بن حيان الصوفى (٧٧٦) الذى يمت إلى الشيعة بنسب ، ويعد « أبا الكيمياء العربية » . وإليه تعزى مجموعة كبيرة من الرسائل ترجمت كلها إلى اللاتينية[٧] . وقد عمرت مدرسته من بعده ، وعززت التجربة ، واستخدمت الأجهزة والآلات . وإخوان الصفاء الذين

---

(١) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٢٤٢ .

(٢) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ١٠٢ – ١٠٣ ، ١٣٥ – ١٣٦ .

(٣) Madkour, *L'Organon* p. 28-35.

(٤) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ١٧٧ ؛ ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** حـ ٢ ص ١٨٨ .

(٥) القفطى ، **تاريخ الحكماء** ، ص ١١١ – ١١٢ .

(٦) ص : ١٤٣ – ١٤٤ .

(٧) ابن النديم **الفهرست** ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٥٠٠ – ٥٠٣ .

ظهروا فى النصف الأخير من القرن العاشر جماعة سرية سياسية ولهم صلة بالإسماعيلية . وقد مزجوا العلم بالفلسفة ، ورسائلهم نموذج من الثقافة العامة السائدة ، وجملتها ٥١ رسالة، وتنقسم إلى أربعة أقسام : رياضيات ، وطبيعيات ، وعقليات ، وإلهيات ، عدا الرسالة الحادية والخمسين التى تسمى « الجامعة » ، وهى توضح هدفهم وتجمل ماورد فى الرسائل الأخرى (١) .

ولا نزاع فى أن أرسطو قد غذّى الثقافة الإسلامية بعلمه ، بقدر ماغذاها بمنطقه وفلسفته ، وكان له ولوع كبير بعلوم الأحياء إلى حد أنه أعد فى « اللوقيون » متحفاً خاصاً لبقايا الحيوانات . ترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية ، وكانت مدداً للفلاسفة والعلماء على السواء ، ولم يقف العرب عندما وضعه بنفسه ، بل أضافوا إليه كتباً من صنع آخرين ، مثل كتاب النبات (De plantis) الذى هو بيقين من تأليف تلميذه تاوفرسطس ، وكتابه العالم (Du mondo) الذى يصعد فى الغالب إلى بوزيد ونيوس (٥٠) ، من أواخر رؤساء المدرسة المشائية . وفى تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات ، فيربط العلم والفلسفة برباط وثيق تأثر به فلاسفة الإسلام وعلماؤه (٢) .

* * *

وكان لهذا التآخى صداه فى الفلسفة المسيحية فى القرن الثالث عشر ، يدرس العلم مع الفلسفة جنباً إلى جنب ويغذيان بغذاء أرسطى عربى . ومن مفكرى هذا القرن من يعد فيلسوفاً وعالماً على السواء ، فألبير الكبير يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة معاً ، ويفسح لهما المجال فى دراساته اللاهوتية ، ويدفع البحث العلمى دفعة قوية ، ويعنى مثل كثير من فلاسفة الإسلام بالفلك والجغرافيا ، والحيوان والنبات ، والكيمياء والطب (٣) . وصبغ روبير جروستيت (١٢٥٣) الدراسات اللاهوتية فى جامعة أكسفورد بصبغة علمية قوية ، ولعله هو الذى وجهها هذه الوجهة منذ البداية ، وله آراء هامة فى الفلك والطبيعة ، والبصريات والسمعيات(٤) . وعلى نهجه سار تلميذه روجر بيكون الذى كان معجباً بمفكرى العرب ، وحذا حذوهم فى الأخذ بالملاحظة ودراسة الطبيعة ووضع دعائم المنهج التجريبى . وكتابه الهام (Opus Majus) محاكاة لشفاء ابن سينا الذى كان يعرفه جد المعرفة ، ففيه دراسات علمية متنوعة . رياضية وطبيعية إلى جانب دراساته الفلسفية واللاهوتية .

---

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ – ٨٨ .

(٢) Madkour, *La physique d'Aristote dans le monde arabe* *Rome*, 1965, p. 219-288 (*Actes du congrès de la Mendola* 1914).

(٣) Wulf, *Histoire*, 11, p. 135.

(٤) Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 261-265.

الفصل الثاني

انتقالها إلى الغرب

انتقلت الثقافات قديماً وحديثاً بالاتصال والاختلاط عن طريق الرحلة والهجرة ، أو عن طريق الغزو والفتح ، وانتقلت أيضاً بالرسوم والنقوش ، والآثار والمخلفات ، والكتب والمصنفات . ولم تخرج الثقافة الإسلامية عن ذلك فى شيء ، فقد عرفها الغرب عن طريقين أساسيين : الاتصال الشخصى ، والنقل والترجمة .

١ – الاتصال الشخصى :

اتصل مسيحيو الشرق بالمسلمين على أثر فتوحات فارس والشام ومصر ، وقاسموهم العيش والحياة ونعموا معهم بتسامح دينى كان مضرب المثل . واشتركوا فى نشاطهم الفكرى والثقافى وقادوا الحركة العلمية الإسلامية الناشئة ، وكان منهم أطباء وكيميائيون ، ورياضيون وفلكيون . وأسهموا خاصة فى نقل التراث اليونانى إلى العربية ، وللنساطرة واليعاقبة فى ذلك شأن كبير . وبدأ البحث العلمى والفلسفى فى الإسلام طليقاً لاتحده قيود الجنس ولا الدين ، فيأخذ العربى عن الفارسى والمسلم عن المسيحى ، وبالعكس . ودخل بعض مفكرى المسيحيين مع المسلمين فى حوار وجدل لم يخل من دقة ، فقد مَسَّ أموراً تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية . ويكفى أن نشير إلى مشكلة الكلمة والجبر والاختيار التى أثيرت فى الشام منذ عهد مبكر ، وعرض لها يحيى الدمشقى (٧٥٤) فيما خلّف من دراسات . وإذا كان مسيحيو المشرق لم يتصلوا بالكنيسة الغربية ، فإنهم كانوا على صلة وثيقة بالكنيسة الشرقية ، وكانوا يتبادلون معها دروسهم وبحوثهم . والدولة البيزنطية بحكم موقعها متاخمة للعالم الإسلامى ، وقد عرفت عنه برغم الخصومة الشىء الكثير ، وعن طريقها انتقلت أمور إلى العالم الغربى وخاصة بعد الحروب الصليبية .

وقد أتاحت هذه الحروب فرصة لاتصال مباشر بين مسيحيى الغرب والمسلمين، دام نحو قرن أو يزيد (١٠٩٦ – ١٢٠٤) . ولهذا الاتصال آثار سياسية وعسكرية واجتماعية ، فكان مدعاة لإضعاف سلطة الكنيسة وخلق نواة جديدة للوحدة الأوربية ، ونقل إلى أوربا شيئاً من الفنون العسكرية وبعض العادات والتقاليد الشرقية ، وأصاب نظام الإقطاع فى الصميم . أما آثاره الثقافية فمحدودة ، لأن المسيحيين لم ينعموا فى هذه الفترة بالهدوء اللازم للبحث والدراسة ،

حملة أساسها خصومة دينية لا تفسح السبيل عادة لتبادل ثقافى وفكرى . ومع هذا أتاحت لبعض كبار الغربيين أن يتصلوا بالشرق ، ويطوفوا فيه ، وعلى رأسهم أبيلار البائى (١١٢٦ م) ، الذى كان أول من أدخل كتب أبى معشر (٨٨٦م) فى أوربا اللاتينية .

وهناك اتصال آخر أوثق وأعمق ، وهو اتصال مسيحيى الغرب بالمسلمين فى الأندلس وصقلية ، فقد بعثوا إليهم بعوثاً فى طلب العلم ، وبخاصة الرياضة والفلك والطب . وسعى إليهم الأمراء والوجهاء بحثاً عن العلاج أو رغبة فى الوقوف على الفنون ومظاهر الحضارة الإسلامية . وقد فتح المسلمون صقلية فى أوائل القرن التاسع ، وحكموها نحو قرنين ونصف ، وازدهرت فيها الحضارة الإسلامية ازدهاراً كبيراً ، وعاش فيها مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، كما عاش مسيحيو الشرق . ويوم أن سقطت تحت حكم النورمان (١٠٩٠ م) ، ازداد هذا الاتصال وثوقاً ، وأخذ الغرب يفيد من حضارة الإسلام وثقافته . وبلغ التبادل الثقافى بين المسيحيين والمسلمين فى صقلية قمته فى عهد فردريك الثانى (١٢٥٠) ، الذى أولع بالعلوم الإسلامية وعرف لها قدرها ، **والرسائل الصقلية** المتبادلة بينه وبين ابن سبعين خير شاهد على ذلك [١] .

أما الأندلس فقد فتحها المسلمون فى أوائل القرن الثامن ، وقضوا فيها نحو سبعة قرون ، وأقاموا فيها حضارة لاتقل عن حضارة المشرق الإسلامى . واتصلوا بالمسيحيين اتصالاً وثيقاً ، أسلم منهم من أسلم ، وبقى آخرون على دينهم فى تعايش سلمى أمين ، برغم الحروب والمناوشات التى وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة . وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت فى أيدى ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ١٠٨٥ م ، وهى دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقافة الإسلامية إلى الغرب . أمها طلاب العلم من مختلف مدن أوربا ، وكانوا بعد أن يتموا دراستهم يعودون إلى أوطانهم لينشروا العلم فيها . فكانت الأندلس مشعل النور فى أوربا ، أمدتها بالعلم والثقافة الإسلامية ، وقضت فى ذلك نحو ثلاثة قرون .

ولم يكن اليهود أقل شأناً من المسيحيين فى الاتصال بالمسلمين ، عاشوا معهم فى المشرق والمغرب ، وأحرزوا ثقتهم وسموا إلى بعض المناصب الكبرى . وتعلموا العربية ، ودرسوا العلوم والفنون الإسلامية ومهروا فيها ، فكان منهم أطباء وفلاسفة ، نخص بالذكر منهم ابن جبرول (١٠٥٨ م) وموسى بن ميمون (١٢٠٤ م) ، اللذين كان لهما أثر واضح فى الفلسفة المسيحية . ونحن لانستطيع فى الواقع أن نفصل البحث العلمى والفلسفى الذى قام به اليهود فى القرون الوسطى عن الثقافة الإسلامية ، فقد تتلمذوا للمسلمين وأخذوا منهم ، واعتدّوا بهذا الأخذ وفاخروا به ، وفلسفة ابن رشد بوجه خاص دعامة الفكر الفلسفى اليهودى حتى عصر النهضة .

* * *

وكان اليهود عاملاً قوياً من عوامل نشر الثقافة الإسلامية فى الغرب ، نشروها بأنفسهم

(١) Ibn Sab'in, *Correspondance Philosophique avec l'empreur Frederic* 11, Paris 1934.

فى اتصالهم بمسيحيي الغرب ، أو بكتبهم التى ترجمت إلى اللغة اللاتينية . ونشروها أيضاً بتزويد الغرب بالكتب والمصادر الإسلامية ، وبإسهامهم فى حركة الترجمة التى تمت فى القرون الوسطى . فكانوا حلقة اتصال بين الإسلام والمسيحية ، وربطت العبرية اللغة العربية باللغة اللاتينية ، كما ربطت السريانية من قبل اللغة اليونانية باللغة العربية .

٢ — الترجمة :

الكتاب خير معبّر عن العلم والفلسفة ، وأصدق رسول يحمل أمانة الثقافة . ولو لم يصل إلينا مابقى من مؤلفات اليونان لضاع تراثهم العلمى والفلسفى على جلالة قدره . ولا نزال نكشف حتى اليوم عن مصادر جديدة للثقافة الإسلامية ، فنكمل بها نقصاً ونسد حاجة . والترجمة خير وسيلة لربط الثقافات بعضها ببعض ، وقد شغل بها العرب نحو ثلاثة قرون (٨ — ١٠) ، فنقلوا عن الفارسية والهندية ، والسريانية والعبرية ، كما نقلوا عن اللاتينية واليونانية (١) . وربطوا أثينا والإسكندرية ببغداد من جانب ، كما ربطوا بها جنديسابور وحران من جانب آخر (٢) . وشغل بها اللاتين نحو قرنين (١٢ — ١٣) ، فنقلوا عن العبرية والعربية ، كما نقلوا عن اليونانية ، وربطوا بغداد وقرطبة بباريس وأكسفورد . حركة شبيهة بحركة الترجمة فى الإسلام ، وإن كانت أضيق مجـــالاً ، وأقل تنوعاً . بدأتا معاً بالعلم ، ثم انتهتا إلى الفلسفة ، ولم يعنيا كثيراً بالناحية الأدبية ، فلم يحرص اللاتين على الأخذ من الأدب العربى ، كما لم يحرص العرب من قبل على الأخذ من الأدب اليونانى . عولتا فى البداية على مترجمين أجانب ، ثم اضطلع بالأمر فيما بعد العرب واللاتين أنفسهم ..

ولا نزاع فى أن الثقافة الإسلامية هى التى دفعت اللاتين إلى الترجمة ، وقفوا على بعض ذخائرها فرغبوا فى الاستزادة منها . حاولوا ترجمة القرآن فى القرن العاشر (٣) ، وقام قسطنطين الأفريقى (١٠٨٧ م) فى القرن الحادى عشر بترجمة بعض الكتب الطبية ترجمة عرفت بنقصها ورداءتها . ولم تبدأ حركة الترجمة الحقيقية إلا فى القرن الثانى عشر ، فتُوسع فيها ، ونظمت وسائلها ، وركزت فى بيئات خاصة ، واضطلعت بها جماعات معينة . بدئ بالترجمة عن العربية ، وعن طريقها اتجهت الأنظار إلى بعض الأصول اليونانية . ولذلك رؤى تكوين جيل يُلم باللغات الأجنبية ، وأنشئت معاهد لتعليم العربية والعبرية واليونانية . فأسست فى طليطلة مدرسة لتعليم العربية والعبرية ،

(١) Madkour, *L'Organon*, p. 26-35.

(٢) Meyerhof, *Von Alexandrin nach Bagdad*, Brlin 1930.

(٣) D'Alverny, *la Connaissance de l'Islam en Occident du Ixe au milieu du Xne siécle*, spoleto 1964.

وفيها تخرج ريمون مارتان الدومنكانى (ق ١٣) الذى كان على اتصال بالقديس توما الأكوينى . وبعد هذا بقليل استطاع ريمون لول (١٣١٦ م) أن يقرر مبدأ تخصيص كرسى للغات الأجنبية فى الجامعات الأوربية (١) .

وطليطلة وبلرم أكبر مركزين للترجمة فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر . فأما الأولى فهى دون نزاع المركز الأول ، جمع فيها كثير من المصادر العربية بفضل اليهود وصلتهم بالطرفين ، لا سيما وبيع المخطوطات فى ذلك العهد كان تجارة رابحة . وأعان على هذا الفونس الحكيم ملك قشتاله (١٢٨٤ م) الذى كان نصيراً للعلم والفلسفة ، وكان يريد بالقشتالية أن تصبح لغة عالمية . وتوافر طليطلة بعض كبار المترجمين ، فنظمت فيها جماعات للترجمة ، وعلى رأس كل جماعة مراجعون ومحققون . فينقل أولا من العربية إلى العبرية ، أو منها إلى القشتالية ، ثم يترجم من العبرية أو القشتالية إلى اللغة اللاتينية(٢) . وكم يذكرنا هذا بصنيع العرب ، فقدكانوا ينقلون أولاً من اليونانية ، ومجيدوها قليلون ، إلى اللغة السريانية ، وليس بعسير ترجمة هذه إلى العربية . ومع هذا فقد كان بين اللاتين من يترجم من العربية إلى اللاتينية رأساً ، كما كان بين العرب من يترجم من اليونانية إلى العربية .

وقد مر بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة ، ومنهم من استقر فيها وأقام بها . ويمكن أن نذكر من بينهم إبراهيم بن داود الإسرائيلى (١١٨٠ م) ، والراهب هرمان الألمانى (١٢٧٢ م) ، وعلى رأسهم جيرار الكريمونى (١١٨٧م) ، ذلك الإيطالى الذى اجتذبته الترجمة ، فقصد طليطلة ، وعنى خاصة بالمؤلفات العلمية ، وترجم فى الطب والكيمياء ، والفلك والرياضة . وإلى جانبه المطران دومنيك جند سالينوس (١١٥٠ م) الذى عنى بالناحية الفلسفية ، وإليه يرجع الفضل فى إدخال عدد من فلاسفة الإسلام فى العالم اللاتينى . ولم يقنع بالترجمة ، بل كتب وألف ، وكتبه أشبه مايكون بملخصات لبعض الكتب العربية ، وهو فى هذا شبيه ببعض مترجمى العرب الذين ألفوا أن يضعوا « مداخل » للدراسات المختلفة . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن ترجمة القرن الثانى عشر هذه فى طليطلة كانت تتم على مقربة من ابن رشد ، وفى الوقت الذى كان يضع فيه شروحه ومؤلفاته فى إشبيلية وقرطبة .

أما بلرم ، عاصمة صقلية ، فقد نشطت فيها حركة الترجمة فى القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثانى الذى شاء أن ينشر الحكمة اليونانية والعلوم الإسلامية . وكان على صلة بحكام الشرق وولاته ، واستطاع أن يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية ، ولعله حصل على كتب ابن رشد جميعها ولما يمض على موته ربع قرن . ودعا إليه كبار المترجمين ،

---

(١) Wulf, *Histoire*, 11, p. 310.

(٢) D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn-Sina, Millinaire d'Avienne*, le Caire, 1952, p. 59-69.

وفى مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥) ، تلك الشخصية شبه الأسطورية التى كانت مملوءة نشاطاً وحركة ، والتى عزى إليها عدد غير قليل من المترجمات . ويظهر أنه كان يعرف كيف ينظم أعمال الترجمة ، فكان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان ، ثم يتابع نشاطهم ويراجع أعمالهم (١) . وبذا استطاعت بلرم أن تترجم أحسن مؤلفى العرب ، وعلى رأسهم ابن رشد . وقد حرص الإمبراطور على أن يوزع ترجماته على الجامعات الأوربية ، رغبة فى نشر العلم ، وبدافع من منافسة البابا فى الغالب .

* * *

لم تقف الترجمة عند القرن الثالث عشر ، بل حوولت ترجمات فى القرنين التاليين ، ولكنها كانت فى الجملة أعمالا فردية ، أو إعادة لترجمات سابقة . ولم يكن المترجمون فى مستوى واحد ، وقد تفاوتت ترجماتهم تبعا لتمكنهم من اللغة التى ينقلون عنها وإليها . وكان يحلو لروجر بيكون أن يوازن بينهم ، وأن يفضل ترجمة على أخرى . ويظهر أنه كان على صلة ببعض من كانوا يجيدون العربية ، وفى ذلك مامكنه من الحكم على أشياء لايلم بها من جهل اللغة (٢) . وتنزع الترجمة اللاتينية بوجه عام منزع الحرفية ، وتلتزم ترتيب الجملة العربية ، مما أدى إلى دخول بعض الألفاظ العربية فى اللغة العلمية والفلسفية ، ومع هذا استطاع المترجمون أن يضعوا طائفة من المصطلحات الملائمة . ولم يتردد اللاتين فى أن يعيدوا ترجمة ماظهر نقصه ، وقد يترجم النص الواحد فى أكثر من جهة . وبرغم هذا لم تسلم ترجمتهم من أخطاء ،فيعزى إلى باحث ماليس من عمله ، ويؤدى المعنى أداء فاسداً . ومهما يكن من أمر فإن الترجمات اللاتينية احتفظت لنا بنصوص لم نقف بعد على أصولها العربية ، وفيها ما يعين على تحقيق نصوص ساء نسخها ، لاسيا وهى ترجع فى الغالب إلى أصول أقدم عهداً ، وربما كانت بخط المؤلف نفسه .

٣ – ماترجم من الكتب الفلسفية :

أشرنا من قبل إلى أن اللاتين عنوا أولا بالعلوم كما صنع العرب من قبل ، والتاريخ يعيد نفسه . فترجموا كتباً فى الرياضة والفلك والطب والكيمياء ، والنبات والحيوان ، بل السحر والتنجيم . وعرفوا كبار علماء الإسلام ، أمثال جابر بن حيان والرازى فى الكيمياء ، والخوارزمى (٨٤٤م) وابن الهيثم فى الرياضة والبصريات ، والبتانى (٩٢٩م) والبتروجى (١٠٨٥م) فى الفلك ، وابن

(١) Vaux (R.De.) *La premiere entree d'Averrones chez les Latins, Rev. Sc. Phlos théol.* 22, 1933, 193-242

(٢) Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu des livres Arabes ? Arcives*, Paris 1930, t.v p. 311 - 315.

ر (١٠٦٢ م) وعلى بن رضوان (١٠٦٧ م) فى الطب ، عدا الفلاسفة الأطباء(١) .

ويعنينا أن نقف قليلاً عند الفلسفة والفلاسفة ، لنتبين مدى صلة كل واحد منهم بالعالم لاتينى ، ونشير إلى ماترجم من كتبه الفلسفية . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن معلوماتنا هنا تقف عند شفنا ، وليس بيسير أن تقال حتى الآن الكلمة الأخيرة فيما ترجم من كتب فلسفية إلى اللاتينية ، دمنا لم نحصر المخطوطات اللاتينية كلها . والأمر شبيه بما يلحظ فى اللغة العربية فإنا لانزال كشف عن مؤلفات لفلاسفة الإسلام كنا فاقدى الأمل فى الوقوف عليها .

وقد عرف اللاتين الكندى ، وإن لم يردد اسمه كثيراً ، ويظهر أن علمه غلب على فلسفته ندهم . ولم يترجم من كتبه الفلسفية إلا أربع رسائل صغيرة هى :

١ – فى العقل .
٢ – فى ماهية النوم والرؤيا .
٣ – فى الجواهر الخمسة .
٤ – فى البرهان المنطقى (٢)

وقد وصلتنا الرسائل الثلاث الأولى فى نصوصها العربية (٣) ، أما الرسالة الرابعة فلم نقف ليها بعد ، وإن وردت فى ثبت كتب الكندى (٤) . وللرسالتين الأوليين شأن فى الفلسفة المدرسية ، خاصة الرسالة الأولى التى تدور حول مشكلة المعرفة وتتصل برسائل أخرى مشابهة للإسكندر لأفروديسى ، والفارابى ، وابن سينا . وفى بعض المخطوطات اللاتينية مجموع يحوى هذه الرسائل لأربع ، ويرمز لقربها وارتباط بعضها ببعض (٥) . والرؤى والأحلام من الموضوعات الطريفة الهامة فى القرون الوسطى ، لأنها تتصل بالوحى والإلهام ، وقد عالجها الفارابى وابن سينا بعد الكندى ، بنيا عليها نظرية النبوة التى تعد من النظريات الإسلامية الخالصة . ولألبير الكبير بحث فى النوم اليقظة يحذو حذو مفكرى الإسلام (٦) .

ويظهر أن صورة الفارابى لدى اللاتين كانت أوضح ، وإن لم يترجم من كتبه الفلسفية فيما

---

(١) محمد كامل حسين ، « فى الطب والأقرباذين » ؛ عبد الحليم منتصر « فى العلوم والطبيعة ؛ محمود الحفنى « فى الموسيقى » أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية .

(٢) Nagy (A.) *Die philosophischen Abhandlugnen des Jaqub ben Ishaq Al-Kindi* Beitrage 215, 1897.

(٣) أبو ريدة – رسائل الكندى ، حـ١ ، ص ٢٨٣ – ٣٦٢ ، حـ٢ ، ص ٥ ، ص ٥ – ٣٥ .

(٤) القفطى – تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٩ .

(٥) Gilson, *les sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennisant* Archives. IV, 1929, p. 5 - 149.

(٦) Wulf, *Histoire*, II, p. 131.

نعلم إلا ثلاثة ، أولها **إحصاء العلوم** الذى ترجم مرتين فى القرن الثانى عشر على أيدى جند سالينوس وجيرار الكريمونى ، وكان له أثره فى محاولات تصنيف العلوم فى القرون الوسطى ، وخاصة عند أحد مترجميه جند سالينوس (١) . ولم يحاول الفارابى فى الإحصاء وضع نظرية فى تقسيم العلوم كما صنع أرسطو فى قسمته السداسية للعلوم النظرية والعملية ، وإنما شاء فقط أن يحصر العلوم المعروفة لعهده ويعترف بها(٢) . وما أشبهه فى ذلك بأمبير (١٨٣٦ م) الذى جاء بعده بنحو تسعة قرون ، وحصر العلوم المعاصرة له فى مائة وثمانية وعشرين علماً(٣) ، والكتاب الثانى **مقالة فى العقل** ، وقد عرضنا له منذ قليل . ومشكلة العقل ، أو مشكلة المعرفة ، إحدى مشاكل الفلسفة المسيحية الكبرى التى أسهم فيها الفارابى وابن سينا بنصيب كبير ، والكتاب الثالث **التنبيه إلى السعادة** ، ولم نهتد إلى مخطوطه إلا أخيراً . ونظرية السعادة من النظريات التى عنى بها الفلاسفة المسيحيون ، كما عنى بها الفلاسفة الإسلاميون . ومما يلفت النظر أن المدرسيين لم يتجهوا إلى منطق الفارابى ، مع أنه المعلم الثانى، ومنطقى العرب الأول . وكأنهم اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتمل لديهم ، ولا أدل على هذا من أنهم لم يتموا ترجمة منطق **الشفاء** بعد أن بدءوا فيه وعرفوه . ومع هذا يمكننا أن نقرر أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابى ، وكثيراً ما أشار إليه ألبير الكبير وروجر بيكون . وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطغى التلميذ على الأستاذ هنا كما طغى عليه عند العرب (٤) .

وقد عنى اللاتين فعلاً بابن سينا عناية كبرى ، وتخيروا موسوعته الفلسفية (**الشفاء**) ، وأخذوا يترجمونها ، وقضوا فى ذلك زمناً . ترجموها على مرحلتين : مرحلة مبكرة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر ، ومرحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة . فترجموا أولاً من قسم **منطق الشفاء** « **المدخل** » ، وفصلاً من « **التحاليل الثانية** » ، ومن قسم الطبيعيات الكتاب الأول ، والثانى ، والسادس وهو « **كتاب النفس** » المعروف ، وقسم « **الإلهيات** » بأسره . ثم أتموا فى المرحلة الثانية بقية قسم الطبيعيات (٥) . ولا ندرى لماذا لم يعرضوا لقسم الرياضيات مع حرصهم على هذه الناحية ، ولعله لم يقع فى أيديهم، وقد ترجموا أيضاً لابن سينا شذرات من **النجاة** و**الإشارات** وبعض الرسائل الفلسفية الصغرى (٦) . وما إن ترجمت أجزاء **الشفاء** حتى تلقفتها الأيدى فى مختلف العواصم الأوربية ، ونسخت منها عشرات المخطوطات ، وكانت تجارة الكتب رائجة رواجاً كبيراً فى

---

(١) Bouyges, Notes surles philosophes Arabes connus des latins, *Mélanges de l'Université de st. Joseph,* Beyrouth, IX, p. 95.

(٢) الفارابى ، **احصاء العلوم** ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٩ .

(٣) Ampére, *Essai sur la philosophie des scicuces,* Paris 1834.

(٤) Madkour, *la place d'Al-Farabi,* p. 79.

(٥) D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn Sina, art. cité.*

(٦) *Ibid.*

لقرن الثالث عشر . وما ترجم من كتاب **الشفاء** كاف فى إعطاء صورة صادقة عن فلسفة ابن سينا ، وكانت له آثار عميقة فى الحركة الفكرية اللاتينية . وفى طبيعياته آراء ونظريات أسهمت فى النهضة لعلمية الحديثة ، فأنكر ابن سينا دعوى الكيميائيين السائدة من إمكان تحويل المعادن الدنيئة إلى معادن نفيسة ، وكان لرأيه هذا وزن عند ألبير الكبير وروجر بيكون (١) . وقال مع القدماء بكروية الأرض ، فمهد لكوبرنيق وجاليليو . وشرح تكوين الجبال والصخور شرحاً اعتمدت عليه نظرية البراكين فى القرن السابع عشر (٢) . وأخذ بالملاحظة والتجربة ، إن فى دراساته الطبيعية أو الطبية ، ووضع حجراً فى بناء المنهج التجريبى الحديث . وغذّى كتاب **المدخل** مشكلة الكليات لتى كان لها شأن فى القرون الوسطى المسيحية . وعالج كتاب **النفس** أموراً كانت الفلسفة المدرسية فى أمسّ الحاجة إليها ، فعرض للنفس فى حقيقتها وخلودها ، وشرح جانبى المعرفة الحسى والإشراق (٣) . وبحث كتاب **الإلهيات** نشأة العالم ، وطبيعة الإله ، وصلته بمخلوقاته ، وحاول لتوفيق بين العقل والنقل ، فلمس أدق الموضوعات التى شغلت «كلية أصول الدين» بباريس زمناً (٤) .

و**مقاصد الفلاسفة** للغزالى من الكتب التى ترجمت فى عهد مبكر على أيدى جند سالينوس ، وهو عرض واضح منسق لفلسفة ابن سينا ، شاء الغزالى أن يمهد به لحملته على الفلاسفة كما نص على ذلك فى مقدمته . ويظهر أن هذه المقدمة ، وإن كانت قد ترجمت إلى اللاتينية ، لم تقع فى أيدى كثيرين ، فعزوا إلى الغزالى كل ماورد فى هذا الكتاب ، وعدوه واحداً من المشائين العرب ، ولم يفت هذا الخلط روجر بيكون ، وأشار إليه صراحة (٥) . وعلى كل حال أعان كتاب **المقاصد** اللاتين على فهم الفلسفة الإسلامية،وعرضها أمامهم عرضاً واضحاً . أما كتاب **تهافت الفلاسفة** ، الذى يشتمل على أعنف حملة على الفلسفة عرفت فى التاريخ ، فإنه لم يترجم إلى اللاتينية إلا فى أخريات القرن الخامس عشر ، ولم يفد منه رجال القرن الثالث عشر عن طريق مباشر . وكل مايمكن أن يكونوا قد وقفوا عليه إنما هو شذرات استمدها منه ريمون مارتان ، وسجلها فى كتابه Pugio fidei الذى يشير إلى كتب غزالية أخرى لم تترجم . وليس ببعيد أن يكون القديس توما الأكوينى قد وقف على شىء من ذلك ، وأفاد منه فى كتابه « **الخلاصة فى الرد على الأمم** » والغزالى ، فى إثباته لعلم الله وقدرته وإرادته وقوله بخلق العالم من عدم ، أقرب مايكون إلى علماء اللاهوت المسيحيين .

---

(١) Madkour, Ibn Sina et l'alchemie arabe, *Revue du caire*, juin 1951.

(٢) Crombie, *Avicenna's influences on the medieval scientific tradition*, cambridge 1951.

(٣) إبراهيم مدكور ، مقدمة الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص (٣٤) .

(٤) De vaux, *l'avicennisme latin*, Paris 1934, p. 21-30.

(٥) Bouygea, *Roger Bacon a-t-il lu des livres Arabes ?*

عرف اللاتين ابن باجة ، أول فلاسفة الأندلس الكبار ، وإن لم يقفوا عنده طويلاً ، فلم يعرضوا لتعليقاته على بعض كتب أرسطو الطبيعية . وإنما استوقفتهم **رسالة فى الاتصال** التى أشار إليها ألبير الكبير ، وهى بدورها تنصب على مشكلة المعرفة التى شغلت مفكرى القرون الوسطى عامة . ولم تصلهم رسالته « **تدبير المتوحد** » برغم طرافتها ، ولم تترجم إلى العبرية إلا فى القرن الرابع عشر .

ولم يكن حظ ابن طفيل بأعظم من حظ ابن باجة ، فقد عرفه اللاتين معرفة عابرة ، برغم معاصرته لحركة الترجمة فى طليطلة وقربه منها . ولم يعنوا برسالته (**حى بن يقظان**) التى تعد إحدى روائع القصص الفلسفى ، ولم تترجم إلى اللاتينية إلا فى القرن السابع عشر (١٦٧١) . وكأن ابن رشد ، بغزارة مادته ومواجهته لأرسطو مواجهة تامة ، قد أغنى اللاتين عن فلاسفة الأندلس الآخرين .

والحق أن ابن رشد كان أكبر فلاسفة الإسلام حظاً من الترجمة اللاتينية ، ترجمت شروحه على أرسطو فى صورها المختلفة ، من صغيرة وكبيرة وتلخيصات ، ويبلغ عددها نحو ٣٨ شرحاً . ترجمت مرتين : أولاهما فى القرن الثالث عشر ، وعول فيها على الأصول العربية ماأمكن . والثانية فى القرن السادس عشر ، وقامت كلها على العبرية خاصة (١) . وترجمت له غير الشروح كتب أخرى ، أهمها **تهافت التهافت** ، الذى ترجم إلى اللاتينية فى القرن الرابع عشر عن أصل عربى مرة ، وعبرى مرة أخرى (٢) . وترجع هذه العناية إلى أسباب ، أهمها : (١) تعلق فردريك الثانى بالعلوم الطبيعية ، وقد وجد منها مادة غزيرة فى شروح ابن رشد على طبيعيات أرسطو ، ولا شك فى أن ماترجم من هذه الشروح فى القرن الثالث عشر مدين له فى قدر كبير منه ، تمت ترجمته فى بلاطه ، وتحت إشراف مترجمه الأول ميشيل اسكوت ، وقد حرص على أن ينشره فى البيئات العلمية الأوربية (٣) . (٢) تمسك اليهود بفلسفة ابن رشد وتبنيهم لها ، فجمعوا كل مصادرها ، وترجموها إلى العبرية . وكانوا واسطة بينها وبين الفلسفة المسيحية ، فقد أسهموا فى الحركة الفلسفية فى القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، ويمكن أن يقال إن فلسفتهم كانت رشدية خالصة (٤) . هذا إلى أنه كان منهم مترجمون ، ألموا بالعربية والعبرية واللاتينية . (٣) ارتباط ابن رشد بأرسطو ، وإذا كان بعض دارسيه قد طلبوه لذاته ، فإن فريقاً منهم كان يرجو أن يفهم فى ضوئه الفيلسوف اليونانى ، وكم خلطوا آراءهما وعزّ عليهم التفرقة بينهما ، وإعادة ترجمة ابن رشد فى القرن السادس عشر لم تكن تصوب إليه فى الغالب بقدر ماكانت تهدف إلى إلقاء ضوء على أرسطو .

(١) Wulfson, *The Twice Revealeds averroes*, in *Medieval Academy of America*, 1961.

(٢) Bouyges, *Tahafot al Tahafot*, Beyrouth 1930, p. 23.

(٣) De vaux, *Art. Cité*.

(٤) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1853., p. 85-87.

ومما يؤسف له أنا لم نقف بعد على كثير من شروح ابن رشد فى أصولها العربية ، ومصدرنا الوحيد فيها حتى الآن ترجمتها اللاتينية أو العبرية . وفى هذه الترجمات ما أعان على نشر المذهب الرشدى فى الغرب ، وهيأ مصادر وفيرة لدرسه وبحثه ، وهو هنا دون نزاع أعرف منه فى الشرق . وقد نشرت شروحه اللاتينية غير مرة كاملة أو مجزأة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وأكمل نشرها هو ذلك الذى يحمل اسم دار النشر الكبرى فى القرن السادس عشر ، « الجونت » . وفى المكتبات الأوربية بقايا وفيرة من هذه الشروح ، وبخاصة « دار الكتب الأهلية » بباريس . وفى هذا مايبين مدى الإقبال على ابن رشد ويدل على كثرة الدارسين له .

وإذا كان اللاتين قد قصدوا أولاً إلى ترجمة المشائين العرب ، فإنهم اتجهوا عن طريقهم إلى أرسطو ، ترجموه عن العربية ، ثم حرصوا على ترجمته عن اليونانية ، وتفتحت أمامهم آفاق الفكر اليونانى أكثر من ذى قبل . والواقع أنهم لم يكونوا يعرفون من مؤلفات أرسطو حتى أخريات القرن الثانى عشر إلا بعض كتبه المنطقية ، وما أشبههم فى ذلك بجماعة السريان فى المدارس الفلسفية الشرقية قبل حركة الترجمة الإسلامية . فاستطاع العرب أن يلفتوا أنظار اللاتين إلى الدراسات القديمة علمية كانت أو فلسفية ، وأن يحببوهم فيها ، وكان لهذا أثره فى النهضة الأوربية .

لم يترجم اللاتين فيما نعلم شيئاً من كتب المتكلمين معتزلة كانوا أو أشاعرة ، ذلك لأن الأُوَلَ كانوا قد اختفت آثارهم فى المشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية . وابن رشد نفسه ، وهو معاصر لها ، يشكو من نقص مصادر المعتزلة التى وصلت إلى الأندلس(١) . وأما الأشاعرة فلم يكن مذهبهم فى بعض نواحيه ملائماً للفكر الفلسفى المسيحى ، ولم يتردد القديس توما الأكوينى أن يحمل عليه فى «**الخلاصة فى الرد على الأمم**» ، فنقض نظرية الجوهر الفرد على نحو ما صنع ابن سينا ، ورفض إنكار الأشاعرة للسببية الذى يتعارض مع القوانين الطبيعية(٢) ، ويصرح بأنه عول فى ذلك كله على كتاب **دلالة الحائرين** الذى ترجم إلى اللاتينية فى الثلث الأول من القرن الثالث عشر .

وجدير بنا حقًّا ألاّ نغفل مفكرى اليهود الذين ربطوا الشرق بالغرب ، فقد عاشوا فى العالم الإسلامى وتأثروا به ، ثم ترجمت مؤلفاتهم إلى اللاتينية ، فكانوا همزة وصل بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية . وفى مقدمتهم ابن جبرول صاحب « **نبع الحياة** » ، وموسى ابن ميمون صاحب « دلالة الحائرين » . وقد اعتبر الأوّل عند المسيحيين مسلماً حيناً ، ومسيحياً حيناً آخر ، ونفذت آراؤه إلى رجال القرن الثالث عشر ، وهى مستمدة من الفكر الإسلامى . وكم من آراء ونظريات إسلامية انتقلت إلى الغرب عن طريق مفكرى اليهود ، وربما امتد أثرها إلى التاريخ الحديث .

---

(١) ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

(٢) Gilson, Pourqusi st. Thomas a critiqué st. Augustin. *Arch. d'Hist. dic, et let.* 1924 t. 1.

وفى ضوء ماتقدم يمكن أن نلاحظ أن اللاتين عرفوا المشائين العرب عامة ، وترجموا قدراً من كتبهم ، وفيما ترجموه مايعطى صورة صادقة فى جملتها عن الفلسفة الإسلامية . ولكن ابن سينا وابن رشد فى نظرهم هما الممثلان الحقيقيان لهذه الفلسفة ، قرءوا لهما فى عناية ، ودرسوهما دراسة عميقة . أخذوا عنهما ماأخذوا ، ورفضوا مارفضوا،وكان لهما تلاميذ وأتباع ، وخصوم ومعارضون ، فأثرا فى الفلسفة المسيحية تأثيرا كبيرا وأحدثا فيها تيارات فكرية واضحة ، وامتد أثرهما إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث ويعنينا أن نبين هذا الأثر ، ونحدد معالمه .

الفصل الثالث

أثرها

لم يبق اليوم شك فى تأثر الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية ، ويصعد ذلك إلى أخريات القرن الثانى عشر ، يوم أن أخذ اللاتين يتصلون بالعرب عن طريق بعوثهم إلى صقلية والأندلس ، أو عن طريق ترجمتهم للكتب العربية . وبدا هذا الأثر واضحاً وقوياً فى القرن الثالث عشر ، وامتد صداه فى القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة . ويعتبر القرن الثالث عشر بحق العصر الذهبى للفلسفة المدرسية ، وقد أمده ابن سينا وابن رشد بمدد وافر ، فأثارا مشاكل جديدة ، وغذيا مشاكل قائمة ، وبعثا حركة فكرية نشيطة ومتنوعة . استُشهد بهما وأحيل عليهما ، أونوقشت آراؤهما ورد عليهما ، والمعارضة لا تحول دون التأثير والتأثر . وقد ينتصر المدرسيون لأحدهما ، ويرفضون الآخر ، ويمكن أن نقرر فى اختصار أنه لا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهماً دقيقاً إلا إن درست فى ضوء الفلسفة الإسلامية .

ولم يكن هذا الأثر واضحاً فى القرن الماضى وضوحه اليوم ، وإن كان رينان قد وجه النظر إليه فى كتابه : **ابن رشد والرشدية** . ذلك لأن معالم الفلسفة الإسلامية نفسها لم تكن قد اتضحت تماماً ، ورجال القرن الثالث عشر لم يكونوا قد درسوا ذلك الدرس العميق المقارن الذى اضطلع به أمثال الأستاذ جلسون شيخ مؤرخى فلسفة القرون الوسطى المعاصرين غير منازع ، وسن فى ذلك سنة هدت إلى نواح كثيرة من وجوه الشبه والتلاقى بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية . وكشف بوجه خاص عن أثر ابن سينا فى الغرب ، ولم يكن مقدراً من قبل حق قدره ، فأبان أنه ربما كان أعمق من أثر ابن رشد ، وهو على كل حال إلى نفوس المسيحيين أنفذ وأقرب (١) .

لا نكاد نجد أحداً من كبار رجال القرن الثالث عشر إلا وله صلة بابن سينا ، أو بابن رشد ، أو بهما معاً ، فإذا كان سيجر البربنتى (١٢٨١ م) يتعصب لابن رشد ، فإن روجر بيكون يفضل عليه ابن سينا (٢) . وفى فلسفة القديس توما الأكوينى جوانب سينوية وأخرى رشدية . ويمكن أن يلاحظ بوجه عام أن المدرسة الفرنسسكانية ذات اتجاه سينوى واضح ، بدا عليها منذ نشأتها ، ونما بنموها ، فمؤسسها الإسكندر الهالسى (١٢٤٥ م) من أوائل المدرسيين ، الذين تقبلوا آراء

---

(١) Gilson, *Art. Cite.*

(٢) Madkour, *Duns Scot entre Avicenne et Averroes*, Congrès de Duns Scot, Oxford 1966.

ابن سينا ونشروها ، ورئيسها دنس اسكوت (١٣٠٨ م) يقرب من ابن سينا قرباً واضحاً ، لما لآرائه من شبه بآراء القديس أوغسطين . والمدرسة الدومنكانية لم تخل من آثار رشدية وإن عارضت ابن رشد ، واستصدرت قرارات كنسية بتحريم كتبه . ورئيسها القديس توما الأكوينى أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا . ولا نظن أحداً فى القرن الثالث عشر عارض ابن رشد أشد من معارضة جيل دى روم (١٣١٦ م) وريمون لول ، ومع ذلك لم يسلما من عدوى الفلسفة الإسلامية .

ويمكن أن يرد أثر الفلسفة الإسلامية إلى جانبين : أحدهما منهجى ، والآخر موضوعى . فمن الناحية المنهجية نجح العرب فى أن وجهوا نظر اللاتين إلى أرسطو ، وحملوهم على درسه ، وقد كانوا من قبل إلى أفلاطون أقرب ، وبالأفلاطونية الحديثة ألصق . درسوه وتأثروا به وإن لم يقروا بعض نظرياته ، وأضحت الفلسفة المسيحية مشائية هى الأخرى كالفلسفة الإسلامية ، ومن أوضح أمثلتها مذهب القديس توما الأكوينى . وراقهم أرسطو العالم ، بقدر ما تعلقوا بأرسطو المنطقى والفيلسوف ، ورأوا فيه ما يسد حاجة ويكمل نقصاً . درسوه فى ضوء ابن سينا وابن رشد ، فخلطوا بينه وبينهما ، وأسندوا إليه بعض آرائهما . حاولوا أن يشرحوه ويعلقوا عليه على نحو ما فعلا ، فيعرضون آراءه بأسلوبهم وطريقتهم كما صنع ابن سينا فى **الشفاء** ، أو يشرحون نصوصه ويعلقون عليها كما صنع ابن رشد فى تفاسيره الكبيرة (١). ويكاد يدور النشاط الفلسفى للجامعات الأوربية فى القرن الثالث عشر حول أرسطو وشارحيه ابن سينا وابن رشد ، ولا تخلو هذه الجامعات الناشئة من أثر عربى . فقد كانت فى الأصل معاهد دينية ، كمسجد القرويين (٨٥٩ م) والجامع الأزهر (٩٧ م) ، تقوم على الهبات والعطايا ، ويؤمها الطلاب من جميع الجهات دون تفرقة بين بلد وآخر ، ويلقن العلم فيها بلا أجر ، ويعتمد على صلة الطالب بأستاذه وأخذه عنه وإجازته له . وفردريك الثانى ، وهو من أكبر الدعاة إلى نشر الجامعات الأوربية ، كان قطعا على بينة من أمر الجامعات الإسلامية .

ومن الناحية الموضوعية أثار العرب فى العالم اللاتينى مشاكل كثيرة ، رددت فى المعاهد والجامعات ، وكانت موضوع كتب ومؤلفات ، وشغلت البيئات الثقافية على اختلافها ، ويظهر أن هذه المشاكل كانت من الحدة والأهمية ، بحيث لم يقنع المسيحيون بما ترجموا من كتب عربية ، وشاءوا أن يستنيروا بآراء المعاصرين من المسلمين . وبين أيدينا نموذج قيّم من التبادل الثقافى بين الشرق والغرب ، فقد بعث فردريك الثانى صاحب صقلية إلى ملوك مصر والشام والعراق والأندلس بأسئلة ، آملا أن يجيب عنها حكماء المسلمين . وقد وصلتنا إجابة ابن سبعين ، أكبر مفكرى الأندلس فى القرن الثالث عشر ، وهى المسماة **بالمسائل الصقلية** (٢) . وتدور حول نقط أربع :

(١) Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, 1, 365.

(٢) كشف أمرى لأول مرة سنة ١٨٥٣ عن مخطوط هذه الرسائل الوحيد الموجود فى أكسفورد (*Journal Asiatique* T.V.)
ثم ترجمها مهرن إلى الفرنسية وعلق عليها عام ١٨٧٩ (*Journal asiatique* T. XIV)
ونشر النص العربى أخيراً سنة ١٩٤٣ .

قدم العالم ، أسس الميتافزيقا ، المقولات ، حقيقة النفس ، ويتفرع عن النقطة الأخيرة بحث فى أوجه الخلاف بين أرسطو والإسكندر الأفروديسى . وهناك مسائل أخرى أثيرت كمسألة الصدور وصفات البارئ جل شأنه ، وخصوصاً العلم والإرادة ، ومشكلة العناية والخير والشر . ويطول بنا الحديث لو عرضنا لهذه المسائل على اختلافها ، ويكفى أن نقف عند ثلاث منها ، وهى : مشكلة الوجود والماهية ، نظرية المعرفة ، النفس ، فنبين فى اختصار وجهة نظر المسلمين فيها ، ومواقف المسيحيين منها .

١ – الوجود والماهية :

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة ، وإن اتصلت ببعض آراء يونانية . وقد صادفت نجاحاً لدى اللاتين يزيد على نجاحها عند العرب ، ويرجع ذلك فى الغالب إلى صلتها بفكرة الألوهية ، والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله ، قال بها الفارابى وعززها ابن سينا تعزيزاً كبيراً ، بحيث أضحت أساساً من أسس الميتافزيقا عنده . وملخصها أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشىء إلا بالنسبة للبارئ جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا ، دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، ففيما عدا الإله الوجود عرض من أعراض الذات . ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته ، فهو الحق فى ذاته ، والواجب الوجود بذاته . وإن كان معلولا لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته . وليس ثمة إلا الله الذى هو واجب الوجود بذاته (١) . ففكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابى وابن سينا ، وهو قسمة المدركات إلى ممكن ، وواجب بغيره ، وواجب بذاته (٢) ، على وجه شبيه بما قال به ليبتز (١٧١٦) بين المحدثين . وقد يكون لهذا التقسيم أصل عند أرسطو ، ولكنه لم يعرف من قبل بهذه الصورة ، اللهم إلا عند المتكلمين الذين يقسمون الأشياء إلى واجب ، ومستحيل ، وجائز .

ولا يستطيع الممكن أن يوجد وحده ، لأنه بطبيعته محتمل الوجود والعدم ، ولا بد من مرجح لوجوده على عدمه . والعالم قبل أن يوجد فى مقولة الممكن ، وبإبداع الله له أصبح واجباً بغيره . وما دام الواحد جل شأنه واجب الوجود بذاته ، فهو ليس فى حاجة إلى إثبات وجوده ، وإدراك ذاته يكفى وحده فى التسليم بوجوده . وكم يذكرنا ذلك بالدليل الانطلوجى الذى أثبت به القديس أنسلم (١١٠٩م) وديكارت (١٦٥٠) وجود الله ، فالبرهنة على وجود الله جزء من الميتافزيقا ، ولا محل لذكرها فى الطبيعيات .

ولا يقر ابن رشد صنيع زميليه الفارابى وابن سينا ، وينكر أن يكون الوجود عرضاً ، لأنه

---

(١) **الفارابى ، الثمرة المرضية** ، ص ٥٧ ؛ ابن سينا ، **الإشارات** ، ص ١٤٠ .

(٢) **المصدر السابق** ، ص ١٤١ .

ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التى قال بها أرسطو . وتمشياً مع أرسطيته المخلصة ، يرى أن برهان الحركة الذى أورده أرسطو فى الجزء الثامن من كتاب **الطبيعة** خير دليل على وجود الله ، ولا يصح أن ينقل إلى مكان آخر ، ويعيب على ابن سينا هذا النقل (١) ، وبرهان الحركة فى رأيه أليق بكبار النظـار والفلاسفة ، أما العامة فـلا بأس من أن يستدل لهم على وجود الله بما سماه « برهان الاختراع » أو « برهان العناية » (٢) وكان لهذا الخلاف بين فيلسوفى الإسلام صداه لدى بعض المسيحيين ، وخاصة دنس إسكوت .

والتفرقة بين الوجود والماهية من المبادئ الميتافزيقية الأساسية التى عرض لها مفكرو القرن الثالث عشر ، وتأثروا فيها بابن سينا كل التأثر . ونلاحظ أولا أنه يمكن أن تعد هذه التفرقة أساسا لفلسفة جيوم الأوفرنى (١٢٤٩) كلها . والمدرسة الفرنسسكانية تعتنقها ، وتستخدمها فى البرهنة على وجود الله ، فجان الروشلى (١٢٤٥) يعنى بها عناية خاصة ، والقديس بونافنتور (١٢٧٤) يعول على دليل ابن سينا الأنطولوجى فى البرهنة على وجود الله(٣) . ويناقش دنس اسكوت وجهتى نظر ابن سينا وابن رشد فى البرهنة على وجود الله وأنسب مكان لها مناقشة لا تخلو من طرافة ، وينتهى إلى الأخذ بما ارتآه ابن سينا (٤) وبين الدومنكان نكتفى بأن نشير إلى ألبير الكبير الذى يأخذ بالتفرقة بين الوجود والماهية ، وهو فى الجملة شديد التأثر بابن سينا ، ويحس قارئه أحياناً كأنه يقرأ ابن سينا . ويتوسع القديس توما الإكوينى فى هذه التفرقة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على إثبات وجود الله ، وإن كان لا يأخذ بالدليل الأنطولوجى ، لأن فى الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلى شيئاً من المغالطة . فأضحت التفرقة بين الوجود والماهية مبدأ ميتافزيقيا يسلم به المسيحيون ، ويرتبون عليه نتائج .

٢ – نظرية المعرفة :

لا شك فى أنها من أهم النظريات فى الفلسفة المدرسية بوجه عام ، درسها المسلمون وعنوا بها عناية كبيرة ، ولسوا فيها التقابل بين عالم الحس وعالم المثل ، بين الأرسطية والأفلاطونية . وحاولوا كعادتهم التوفيق بين الطرفين . ودرسها المسيحيون تحت اسم مشكلة الكليات : (Proldème des universaux) تارة ، وتحت اسم نظرية العقل : (Théorie de l'intellect) تارة أخرى ، وأفادوا كثيراً من الدراسة الإسلامية ، وأخذوا عنها . ولا سبيل لأن نتتبع هنا تاريخ هذه النظرية فى الفلسفة الإسلامية ، ويعنينا أن نعرضها على نحو ما صورها ابن سينا ، وأن نتبين

(١) ابن رشد ، **تلخيص ما بعد الطبيعة** ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٢٤ .
(٢) ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، ص ١٥٠ – ١٥٤ .
(٣) Wulf, *Histoire*, t. 11, p. 110-118.
(٤) Madkour, *Duns Scot*, Art. Cité.

موقف ابن رشد من هذا التصوير ، ثم نشير إلى ماكان لذلك من أثر فى الفكر اللاتينى .

يرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين : الحس والاستقراء ، وطريق الفيض والإشراق . فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجى ، ومن فقد حساً فقدَ علماً . ومن هذه الصور نستخلص الكلى ، فهو موجود فى أفراده بالقوة ولا يمكن تحققه فى الذهن بالفعل إلا بعون خارجى وقوة عليا . وليست هذه القوة شيئاً آخر سوى العقل الفعّال ، فهو يمدنا بنور منه ، أو بضرب من الإشراق نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال (١) . فالمعرفة حسية تجريبية فى أساسها ، كسمولوجية إشراقية فى قمتها .

وللمعانى الكلية ثلاثة أنواع من الوجود : فهى موجودة أولا فى العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية ، قبل الكثرة والأعيان الخارجية ، وموجودة ثانياً فى الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً بالقوة ، لأنها هى أفرادها ، وكل كلى موجود بالقوة فى أفراده ، وموجودة أخيراً فى الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ، لأنها مستمدة منها (٢) . وواضح أن هذا الوجود الثلاثى ضرب من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فالكلى الأزلى القائم بذاته الموجود فى العقل الفعّال شبيه كل الشبه بمثل أفلاطون ، والكلى الملحوظ فى أفراده والمستخلص فى الذهن ليس شيئاً آخر سوى نظرية التجريد الأرسطية . وبذا جمع ابن سينا بين الاسمية والواقعية ، ووفق بين أرسطو وأفلاطون ، وفى توفيقه هذا مامكّن لآرائه فى العالم اللاتينى .

وبواسطة المعرفة ينمو العقل البشرى ويتطور ، يبدأ أولاً على صورة عقل هيولانى هو مجرد قوة محضة واستعداد خالص ، فإذا ما اكتسب قدراً من المعرفة أضحى عقلا بالملكة ، وإذا زادت معارفه صار عقلاً بالفعل يدرك المجردات والمعقولات الثانية ، فضلا عن إدراكه للمعقولات الأولى . وقد يقدر له أخيراً أن يصبح عقلاً مستفادا تنكشف له المعقولات كلها بحيث تكون ماثلة حاضرة ، ويتصل مباشرة بالعقل الفعال . وهذه مرتبة لا يسمو إليها إلا نفر قليل ينعم بقوة قدسية ، وتنكشف له الحجب ، ويتصل بالعالم العلوى (٣) ، تلك هى نظرية العقل عند ابن سينا ، وهى جزء من نظرية المعرفة ، وترتبط بدورها بالكسمولوجيا . ويبدو منها أن العقل قوة منحها كل إنسان ، وهى أهل للرقىّ إلى درجات متلاحقة ، ولا يتم رقيها إلا بعون إلهى .

لعل من أهم ما يباعد بين ابن سينا وابن رشد هو نزعة الأول الأفلاطونية ، ورغبة الثانى الأكيدة فى العودة إلى أرسطو . وقد لا يكون بين المدرسين جميعا من عنى بالمعلم الأول عناية ابن رشد ، ولا من فهمه على وجهه مثله ، ولا من أعجب به إعجابه ، ولا من دافع عنه دفاعه ، حتى ضد زملائه الإسلاميين . ونظرية المعرفة التى قال بها ابن سينا تجافى المذهب الأرسطى ، وتشتمل

---

(١) ابن سينا — **النجاة** ، القاهرة ١٩٢٣ ص ١٧٧ .

(٢) ابن سينا — **المدخل** ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦ — ٦٩ .

(٣) ابن سينا — **النجاة** ، ص ١٦٦ .

على عناصر أفلاطونية واضحة . لذلك لم ير ابن رشد بداً من أن يردّ عليها ، وهو ينكر أن تكون الكليات جواهر مفارقة قائمة بنفسها ، بل هى موجودة فى الأفراد بالقوة وفى الذهن بالفعل (١) ونحن نستمدها من العالم الخارجى بالحس والتخيل ، ثم نجردها فتصبح حقائق ذهنية (٢) . وإذن ليس ثمة فيض ولا إشراق ، وإنما تستمد المعرفة من عالم الحس وحده .

ولكن ابن رشد من جهة أخرى يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام : هيولانى هو مجرد استعداد ، وعقل بالملكة تَحَوّلَ من القوة إلى الفعل ، وعقل فعّال هو فعل دائم ، وصورة محضة وخارج عن أنفسنا ، وبه يتحول العقل الهيولانى إلى عقل بالملكة (٣) ، وهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعّال الذى قال به ابن سينا . وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة فى رأى ابن رشد ، فإن فى وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصور كما تستمد الكليات من عالم الحس (٤) . فلم يسلم ابن رشد من التيارات الأفلاطونية التى عابها على ابن سينا ، برغم حرصه على التخلص منها .

ولا نزاع فى أن هذه التيارات هى التى قربت نظرية المعرفة الإسلامية من الفكر اللاتينى ، عرضها لأول مرة جند سالينوس ، مترجم **كتاب النفس** لابن سينا ، وتوسع فيها جيوم الأوفرنى ، ووضع دعائم ماسماه الأستاذ جلسون «الأوغسطينية السينوية» . واستمسكت بها المدرسة الفرنسسكانية كلها ، لأخذها بالفيض والإشراق اللذين قال بهما القديس أوغسطين من قبل . ولعل هذا هو الذى دفع القديس توما الأكوينى إلى نقدها والخروج على ابن سينا بعد أن كان يؤيده ، وهو ينكر بوجه خاص الجانب الكسمولوجى فى نظرية المعرفة السنوية ، لأنه يجعل من العقل الفعّال علة المعرفة مع أنه ليس إلا مجرد علة صورية . ويعيب على بعض الفرنسسكان الذين ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الله ، وهذا مالم يقل به ابن سينا ، وكأنه كابن رشد يريد هو الآخر العودة إلى أرسطو .

أما الوجودُ الثلاثى للكليات الذى قال به ابن سينا ، فيلتقى عنده الفرنسسكان والدومنكان على الســـواء ، ويفرقون كما فرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من الأجناس : جنس طبيعى (Genus maturale)، جنس عقلى (Genus mantale) ، وجنس منطقى (Genus logeium) . وهناك تعبيرات مشهورة فى اللاتينية تفصح وحدها عن أصلها العربى ، فيقال إن الكليات موجودة ante res (قبل الكثرة) ، أو in rebus (فى الكثرة) ، أو post res (بعد الكثرة) .

(١) ابن رشد ، **تلخيص ما بعد الطبيعة** ، ص ٤٥ ، ٥٥ .
(٢) ابن رشد ، **كتاب النفس** ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ .
(٣) **المصدر السابق** ، ص ٨٥ .
(٤) **المصدر السابق** ، ص ٩٠ .

Gilson *Art. Cité.*

وباختصار ارتبطت نظرية الوجود الثلاثى للكليات بنظريتى العقل والمعرفة الإسلاميتين ، وشاركتهما فيما أحدثتاه من حركة فى الفلسفة المسيحية ، وخاصة فى القرن الثالث عشر (١) .

٣ – النفس :

قد لا يكون ثمة مؤلَّف عربى أثر فى الفكر الفلسفى اللاتينى تأثير **كتاب النفس** لابن سينا ، وما إن ترجم إلى اللاتينية حتى ذاع وانتشر وأثار عدة أمور حول وجود النفس ، وحقيقتها ، وخلودها ، وكان له صدى فى البيئات الثقافية على اختلافها ، وفى المسائل الصقلية التى أشرنا إليها من قبل مايدل على أهمية هذه الأمور وتعلق المعاصرين بها . فقد سأل فردريك الثانى ابن سبعين عن حقيقة النفس والدليل على بقائها (٢) ، وأجاب عليه الفيلسوف الصوفى إجابة تلتقى مع ماقال به صاحب **كتاب النفس** من قبل .

ويبذل ابن سينا جهداً كبيراً فى إثبات وجود النفس ، ويقيم عليه عدة أدلة فيها عمق ودقة ، وسبق لنظرية الشعور الحديثة . ونود أن نشير إلى واحد منها ، هو أشدها أخذاً وأعظمها ابتكاراً ، ونعنى به « برهان الرجل المعلق فى الفضاء » . وملخصه أنا لو تصورنا شخصاً مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطى وجهه فلا يرى شيئاً ، وترك فى الفضاء يهوى هويا ، بحيث لايمس شيئاً ولا يحس بأى احتكاك ، فإنه لا يشك برغم هذا أنه موجود ، ولا شأن للحس ولا للجسم فى إثبات وجوده ، وإنما قاده إليه أمر آخر غير جسمى وهو النفس (٣) .

وبعد أن يثبت ابن سينا وجود النفس ، يحاول أن يعرفها ويبين حقيقتها . فيردد أولا عبارة أرسطو المشهورة من أنها «كمال أولى لجسم آلى » ، فهى إذن صورة الجسم ، والصورة تفنى بفناء مادتها . لذلك لم ير ابن سينا بدًّا من أن يذهب إلى أن النفس جوهر روحى ، هى جوهر لأنها تستطيع القيام بذاتها ، وروحية لأنها تدرك المعقولات ، والمعقولات لايمكن أن تكون فى جسم ولا قائمة بجسم – وهنا ينزع ابن سينا مرة أخرى منزعاً أفلاطونياً ، وإن كان يرى أن النفس جوهر فى ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم . وكأنما شاء أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، برغم مافى هذا التوفيق من عسر (٤) .

ويبرهن أخيراً على خلود النفس برهنة تذكرنا ببرهنة أفلاطون فى محاورة فيدون ، فهو يرى أنها جوهر بسيط ، والجواهر البسيطة لاتفنى بعد أن توجد ، لأنها لا تحمل فى نفسها عوامل

---

(١) إبراهيم مدكور ، **مقدمة المدخل** ، **منطق الشفاء** ، ص ٦٧ .

(٢) ابن سبعين ، **المسائل الصقلية** ، ص ٦٢ – ٦٣ .

(٣) ابن سينا ، **الإشارات** ، ص ١١٩ – ١٢٠ .

(٤) إبراهيم مدكور ، **فى الفلسفة الإسلامية** ، ص ١٩٧ – ٢١٨ .

فنائها (١) . وهى أيضاً متميزة من البدن وسابقة عليه فى الوجود ، فلا يتوقف وجودها على وجوده ، ولا تنعدم بانعدامه . وهى أخيراً من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية ، وهذه لا يطرأ عليها فناء بحال ، وكل ماشابهها خالد خلودها . « وأنت إذا حصلت ما أصلته لك ، علمت أن كل شئ ما من شأنه أن يصير صورة معقولة . . . غير جائز عليه التغيير والتبديل » (٢) .

وكان لهذه الآراء أثرها لدى مفكرى المسيحيين على اختلافهم ، راقهم بوجه خاص برهان الرجل المعلق فى الفضاء » ، وكثيراً ماردده بنصه . واستمسكت به المدرسة الفرنسسكانية ، لما لاحظت من شبه بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين . وقد مهد دون نزاع لفكرة « الكوجيتو الديكارتية » ، فإن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك فى كل شئ ، أللهم إلا فى أنه يفكر (٣) . والقول بأن النفس جوهر روحى إن أرضى أنصار الأفلاطونية من المسيحيين ، فإنه لا يقنع مشائياً مثل القديس توما الأكوينى الذى يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو فى الفلسفة المسيحية . وقد استراح ألبير الكبير إلى ذلك التوفيق الذى ذهب إليه ابن سينا ، من أن النفس جوهر وصورة معاً (٤) . أما البرهنة على خلود النفس فقد تقبلها المسيحيون بقبول حسن ، لأنها تتفق مع التعاليم الدينية ، وتشبه ماقال به القديس أوغسطين فى كتابه De Immortalitate aminae . ويرى ألبير الكبير وتوما الأكوينى أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة .

* * *

تلك أمثلة من تلاقى الفكر اللاتينى مع الفكر العربى وأخذه عنه ، وكان هذا التلاقى قوياً وواضحاً فى القرن الثالث عشر ، إلى حد أن الجامعات الأوربية شغلت بابن سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو . فدرسا ونوقشا واستحدثا تيارات فكرية كان لها شأنها . وفى منتصف القرن الماضى وضع رينان تاريخاً مفصلاً للرشدية فى أوربا (٥) ، وفى أوائل هذا القرن وضع الأب مندونية بحثاً آخر مطولاً عن « الرشدية اللاتينية » (٦) . ومن جانب آخر استطاع الأستاذ جلسون فى دراسات متصلة أن يبرز أثر ابن سينا فى القرن الثالث عشر ، وأبان كيف تآخى مع الفكر المسيحى ، ونتج عن هذا التآخى ماسماه « الأوغسطينية السينوية (٧) » .

---

(١) ابن سينا ، **النجاة** ، ص ٣٠٦ – ٣٠٩ .

(٢) ابن سينا ، **الإشارات** ،ص ١٣٤ .

(٣) Furlani, *Avicemne e il cogito, in Islamica,* leipzig 1927.

(٤) Gilson, *l'Esprit de la philosophie inédiévale,* t 1., p. 185 - 186.

(٥) Renan, *Averroès et laverroisme,* Paris 1858.

(٦) Mandonnet, *Siger de Barbant et l'averroisme.* Louvain 1911

(٧) Glson, *Archives d'·· histoire doctrinale et litteraire du moyen age,* 1926, 27, 29, 33.

وذهب الأب ديفو إلى ماهو أصرح من ذلك ، وكشف عن « مذهب سينوى لاتينى » فى حدود القرنين الثانى عشر ، والثالث عشر [١] .

وقد امتد هذا التلاقى إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وإن طغى فى هذه الفترة ابن رشد على زميله ، برغم ما أُلحِق به من خرافات وأباطيل . ولعل هذه الخرافات نفسها هى التى زادت شهرته ، ونفذت به إلى ميادين لم يكن له بها صلة ، كالشعر والتصوير . ولابن رشد أثر واضح فى فن التصوير الإيطالى فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وتحتفظ المتاحف والكنائس الأوربية بلوحات معبرة أوحى بها الفيلسوف الإسلامى [٢] . ولم يكن أثره فى ميدان الفلسفة والعلم بأقل من أثره فى ميدان الفنون ، فعد شارح أرسطو الحقيقى الذى يعول عليه ، والتف حوله أنصار ، هم جماعة الرشديين الذين يمثلون اتجاهاً قوياً من اتجاهات الفكر الغربى حتى عصر النهضة .

والواقع أنه فيما عدا أوكام (١٣٥٠) لم يكن بين مفكرى الغرب فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا أنصار ومؤيدون ، يؤيدون أعلام القرن الثالث عشر وبعض من سبقهم ، فكان هناك الأوغسطينيون ومن نحا نحوهم من جماعة الفرنسيسكان ، والتوماسيون أتباع القديس توما الأكوينى من الدومنكان ، والرشديون أتباع ابن رشد . ولا شك فى أن الأخيرين كانوا من أقوى هذه الجماعات ، استطاعوا أن يردوا لابن رشد اعتباره ، وأن يقودوا حركة فكرية فى بيئات مختلفة ، وخاصة فى جامعات شمال إيطاليا . ولا يتردد دانتى – برغم تعصبه – فى أن يضع ابن رشد فى مكان ممتاز ، ولو فى جهنم إلى جانب ابن سينا وجالينوس [٣] . وحين أراد لويس الحادى عشر سنة ١٤٧٣ أن ينظم التعليم الفلسفى ، أوصى بمذهب أرسطو وشارحه ابن رشد المعروف بصدقه وسلامته [٤] .

وتعتبر جامعة بادوا القلعة الكبرى التى عمَّر فيها المذهب الرشدى حتى القرن السابع عشر ، ولعل ذلك راجع إلى حماية مجلس الشيوخ فى البندقية لحرية الباحثين ، فلم تجد الجزويت ، ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً . وقد أولع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه ، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نسب إليه من أخطاء ، ودافعوا عنه فى قوة . وفى مقدمة المدافعين بومبونتزى (١٥٢٥) الذى نصره على الإسكندر الأفروديسى . وتابعت الجامعات الإيطالية الأخرى فى البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التى تزعمتها جامعة بدوا . والبادويون فى أغلبهم أطباء وفلكيون ،

---

(١) De vaux *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des xll et xlll siècles*, Paris 1934 .

(٢) Renan, *Averroès*, 301-316.

(٣) Ibid. p. 251.

(٤) *Ibid.*, p. 317

وكان لدراستهم الطبية والفلكية شأنها فى تنشيط العلوم التجريبية . وبذا استطاعت الفلسفة الإسلامية عن طريق المسيحيين أنفسهم أن تجد سبيلها إلى النهضة الأوربية وأن تسهم فيها .

* * *

حكم وتقدير :

لم تخرج النهضة الأوربية عن قانون النهضات الإنسانية الأخرى ، والتقت معها فى أنها يقظة ووعى يحتاجان إلى شىء من الإعداد والتمهيد . وقد مهد لها قرنان من الزمان أو ما يزيد ، وأعدت لها عوامل مختلفة يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية ، وهى : (١) اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة . (٢) ميل إلى التفكير الطليق وتحرر من سلطة الكنيسة. (٣) اتصال بالثقافات الأجنبية وتفهم لها ، وخاصة الثقافة اليونانية . ويبدو من بحثنا هذا أن الفلسفة الإسلامية أسهمت فى ذلك إسهاماً كبيراً .

فقد دفعت إلى دراسة الكون ، ووجهت النظر إلى آيات الطبيعة ، وعنيت بالبحث العلمى ، ووضعت أساس المنهج التجريبى . وسبق لنا أن بينا أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم ، وأنها غذت الحركة العلمية الناشئة فى جامعة أكسفورد إبان القرن الثالث عشر . وأشرنا إلى موقف ألبير الكبير وروجر بيكون من العلم والتجربة ، وهما وثيقا الصلة بفلاسفة الإسلام ، ويكادان يقرران معهم أن التجربة ترجمان الطبيعة ، وأن العالم هو ذلك الكتاب الذى نقرأ فيه الحقائق الناصعة . ولم يبق اليوم شك فى أن روجر يعتبر الجد الأعلى للمنهج التجريبى الذى قال به فرنسيس بيكون ، وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينا (١) . وأشرنا أخيراً إلى أن جامعة بادوا — وهى آخر معقل لابن رشد والرشدية — قد قامت بدراسات فلسفية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة (٢) .

وأثارت الفلسفة الإسلامية فى العالم اللاتينى مشاكل شتى ، وحكمت العقل فى أمور كثيرة ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل . فعرضت لخلق العالم وقدمه ، وحقيقة النفس وخلودها ، وحاولت أن تفسر الوحى والإلهام تفسيراً علمياً (٣) . وكانت آراؤها موضع أخذ ورد ، وتأييد ومعارضة . وشاءت الكنيسة أن تتدخل فى هذا البحث الطليق ، فتضيق من حدوده ، وتفرض على أبنائها آراء معينة . ولم يفتنا أن نشير إلى ما استصدرت من قرارات فى القرن الثالث عشر ، تحاول بها أن تحرم وتحلل ، وأن تتحكم فى البحث والدرس (٤) . وإذا كانت قد استجابت لها الغالبية العظمى ، فإن بعض الباحثين لم ينزلوا عند أمرها ، ووجدوا فى بلاط فردريك الثانى ملجأ ونصيراً ، وقد بينا ما كان لهذا البلاط من شأن فى تشجيع البحث

---

(١) ص ١٦٣ .
(٢) ص ١٨٣ — ١٨٤ .
(٣) ص ١٥٤ — ١٥٥ .
(٤) ص ١٧٥ .

وتأييد حرية الرأى (١) . وحاول بعض كبار رجال الدين ، أمثال ألبير الكبير ، وتوما الأكوينى ودنس اسكوت ، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام . وهذا التوفيق نفسه استجابة لدعوة العقل لامحالة ، وإن لم يقنع به عقليون آخرون شاءوا أن يفسحوا للعقل مجالا أوسع . وسيجر البربنتى ، وهو فى آن واحد كاهن ورشدى مخلص ، لم يكن إلا مثلا من أمثلة التحرر من سلطة الكنيسة وإطلاق العنان للعقل وقد انتهى به الأمر أن أصدرت الكنيسة قراراً سنة ١٢٧٧ بتحريم تعاليمه ، وقدر له أن يقتل بعد ذلك بسبع سنين على أيدى شماسه (٢) . ولم يمنع هذا الرشديين من أن يسيروا فى طريقهم طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وأن يقودوا حركة أضعفت الكنيسة وكانت من عوامل الإصلاح الدينى ومهدت لحرية البحث والدراسة التى امتازت بها النهضة الأوربية .

وأخيراً فتحت الفلسفة الإسلامية أمام اللاتين آفاقاً جديدة ، ووجهت أنظارهم نحو ثقافات لم يكونوا يأبهون لها . حببتهم فى الثقافة العربية ، فجدوا فى طلبها والأخذ عنها . وربطتهم بالفكر اليهودى ، فأضحى جزءاً لا ينفصل عن الفكر المسيحى فى القرون الوسطى . وعن طريق الثقافة اليهودية العربية نفذوا إلى الثقافة اليونانية فكشفوا عن ذخائرها ، وأقبلوا عليها أكثر من ذى قبل . وقد عرضنا لحركة الترجمة اللاتينية التى حاولت النقل عن الثقافات الأجنبية ، وبينا مدى نشاطها ومراكزها الكبرى ، والهيئات التى قامت عليها (٣) . وبينا أيضاً الاتجاه نحو تعلم اللغات الأجنبية من عربية وعبرية ويونانية ، والمعاهد التى أنشئت من أجل ذلك (٤) .

ولم تقف الترجمة عند القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، وقد أشرنا إلى حركة ترجمة متأخرة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ربطت القرون الوسطى بالتاريخ الحديث ، وغذت عصر النهضة بالتراث القديم . وإذا كان اللاتين قد عنوا أولا بالفلسفة والعلم ، فإنهم لم يلبثوا أن اتجهوا نحو الأدب اليونانى والرومانى . وشاء دانتى وبترارك (١٣٧٤) أن يحطما قيود الأدب اللاتينى القاسية ، وأن يضعا الحجر الأساسى فى بناء النهضة الأدبية الحديثة . فأسهم العرب فى نهضة أوربا الأدبية والعلمية والفلسفية ، وربطوا التاريخ القديم بالتاريخ الحديث . والثقافات فى حاجة دائماً إلى تطعيم ينهض بها ويجدد شبابها ، والحاضر قطعة من الماضى ، وهما معاً يمهدان للمستقبل .

---

(١) ص ١٦٧ – ١٦٨ .

(٢) Wulf, Histoire, t. 11. p. 186.

(٣) ص ١٦٦ – ١٦٨ .

(٤) ص ١٦٦ – ١٦٧ .

خاتمة

أظننا بعد ماتقدم نستطيع أن نقرر أن الفلسفة الإسلامية حلقة فى سلسلة الفكر الإنسانى ، أخذت وأعطت ، تأثرت وأثرت . ربطت الفكر الشرقى بالفكر الغربى ، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين . لم تغب عنها الثقافة الهندية والفارسية ، عرفت السّمنية والزرادشتيه ، والمزدكية والمانوية . وجدّت فى الحصول على عيون الثقافة اليونانية ، لم تغفل أفلاطون ، وما كان لها أن تغفله ، ونزعته الروحية قوية واضحة وكفيلة بأن تقربه من نفوس متصوفة الإسلام وفلاسفته . وعنيت بأرسطو عناية خاصة ، أحاطت بمؤلفات كهولته كلها ، بل أضافت إليها ماليس منها ، وجمعت قدرا من شروحها . وأحيته إحياء لم يحظ به فى العصر الهلنستى ولا فى فجر المسيحية ، أحيته مؤيدة ومعارضة . وراقها منه جانبه العلمى بقدر ماستمسكت به من آرائه الفلسفية ، وليس أرسطو العالم أقل شأناً من أرسطو الفيْلسوف فى تاريخ الفكر الإسلامى الذى ارتبط فيه العلم بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً .

وبعثت الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة المدرسية حياة لم تعرفها من قبل ، فغذّت الفلسفة اليهودية بغذاء كامل ، وسبق لنا أن قررنا أن هذه الفلسفة امتداد طبيعى للفلسفة الإسلامية . وزعيمها مرسى بن ميمون ولد بقرطبة ، وتنقّل بين مراكش وفلسطين وعاش فى مصر ٣٧ سنة يدرس الفلسفة والطب ، فهو وليد الحياة العقلية الإسلامية وتلميذ المدرسة العربية . وكتابه « **دلالة الحائرين** » همزة وصل حقيقية بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى ، وفيه عرض دقيق ومفصل لقسط كبير من الآراء الدينية والفلسفية الإسلامية . وقد أشرنا من قبل إلى أن الفلسفة الإلهية التى قال بها المعتزلة سرت إلى بعض فرق اليهود الدينية كالقرائين والربانيين (١) . ولم يقنع مفكرو اليهود فى القرون الوسطى باعتناق آراء المسلمين ونظرياتهم ، بل أسهموا إسهاماً واضحاً فى نشرها . احتفظوا بكثير من كنرز التراث العربى ، واشتركوا فى ترجمته إلى اللاتينية . وهناك كتب فلسفية فقد أصلها العربى ، ولم يبق منها إلا المترجمات العبرية واللاتينية ، ويكفى أن نشير إلى ابن رشد ، وهو فيلسوف الأندلس الأول ، كان إلى عهد غير بعيد أعرف لدى قراء العبرية واللاتينية منه إلى قراء العربية .

وغُذّى الفكر المسيحى أيضاً بغذاء عربى علما وفلسفة ، فاتصل مسيحيو المشرق فى بغداد والشام ومصر بالمسلمين اتصالاً وثيقاً ، واشتركوا معهم فى نشاطهم الفكرى والثقافى ، وكانوا على صلة بالكنيسة الشرقية . والدولة البيزنطية نفسها جار متاخم للعالم الإسلامى ، أخذت عنه ماأخذت

(١) ص ٤٤ — ٤٥ .

برغم الخصومة السياسية ، ونقلت منه مانقلت إلى الغرب (١) . واتصل مسيحيو الغرب ، هم الآخرون ، بالمسلمين اتصالاً مباشراً فى الأندلس وصقلية . وقد قضى المسلمون فى الأندلس نحو سبعة قرون ، وأقاموا حضارة زاهرة ، وقادوا حركة علمية وفلسفية واسعة . واجتذبت هذه الحضارة كثيرين من أمراء أوربا ووجهائها ، طلباً للعلاج أو رغبة فى الوقوف على مظاهر هذه الحضارة . وسعت بعوث من شباب المسيحيين إلى الأندلس تحصيلاً للعلم والمعرفة (٢) . وفى صقلية عمرّ المسلمون نحو قرنين ونصف ازدهر فيها العلم والفلسفة ازدهاراً كبيراً ، وعاش مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، وأعجبوا بعلوم المسلمين وفلسفتهم (٣) . وإلى جانب هذا الاتصال الشخصى نظمت منذ القرن الثانى عشر الميلادى حركات ترجمة لنقل كنوز الفكر الإسلامى إلى اللغة اللاتينية ، وكانت طليطلة وبلوم من أهم مراكز هذه الحركة ، وقد أشرنا إلى ماترجم من كتب كبار فلاسفة الإسلام (٤) . وهناك نظريات فلسفية مشتركة بين الفكر المسيحى والفكر الإسلامى ، واكتفينا بالإشارة إلى أهمها وإلى بيان مدى تأثّر الفلاسفة المسيحيين بمن سبقوهم من الإسلاميين (٥) . وأثبتنا أن ابن سينا وابن رشد كان لهما صوت مرفوع فى القرن الثالث عشر ، وهو العصر الذهبى للفلسفة المدرسية (٦) . واستطعنا أن نتحدث عن مذهب سينوى لاتينى ومذهب رشدى لاتينى أيضاً ، وكان لكل منهما أنصار ومؤيدون (٧) . ولم يقف أثر الفلسفة الإسلامية عند القرن الثالث عشر ، بل امتد إلى القرون التالية ، وكانت جامعة بادوا الإيطالية القلعة الكبرى التى عمّر فيها المذهب الرشدى حتى القرن السابع عشر .

وقد زالت الحدود التى كانت تفصل بين القرون الوسطى والتاريخ الحديث ؛ وديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، نشئ فى كنف الاسكولائية وعلى تعاليم الكنيسة . وكُشف عن كثير من الجوانب التى تربطه بالفكر المدرسى ، وأصبح من المسلم به أن «الكوجيتو الديكارتى» يلتقى مع برهان «الرجل المعلّق فى الفضاء» الذى قال به ابن سينا (٨) . وله فى حرية الإرادة آراء شبيهة بما قال به المشاءون العرب (٩) . وكشفنا عن أشباه ونظائر أخرى لدى بعض الديكارتيين ، فنظرية وحدة الوجود عند إسبينوزا تكاد تلتقى تماماً مع ماقال به ابن عربى ، وليس بعسير أن

---

(١) ص ١٦٥ .
(٢) ص ١٦٦ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) ص ١٦٨ — ١٧٣ .
(٥) ص ١٧٤ .
(٦) ص ١٧٥ — ١٨٢ .
(٧) ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٨) ص ١٨٢ .
(٩) ص ١٤٩ .

نكشف سر هذا التلاقى [١] . وفكرة التناسق الأزلى التى قال بها ليبنتز لا تبْعد كثيراً عن فكرة الصلاح والأصلح التى قال بها المعتزلة ، ولا عن فكرة العناية التى قال بها المشاءون العرب [٢] .

وفى الإمكان الكشف عن نواحى تلاقى أخرى بين الفكر الإسلامى والفكر المعاصر ، وقد أشرنا إلى أمثلة من ذلك [٣] . والمهم أن نصل ماأريد فصله ، وأن نربط الفكر الإسلامى بالفكر الإنسانى عامة . وفى هذا الربط مايضع الأمور فى نصابها ، وينزل بالفلسفة الإسلامية المنزلة اللائقة . وقد ألقى عليها فى الخمسين سنة الأخيرة أضواء تمكن من هذا الربط والوصل ، وجدير بنا أن نتابع الكشف عن كنوزها ، وأن نعرّف الباحثين بها تحقيقاً ونشراً ، وترجمةً وتأليفاً .

---

(١) ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) ص ١٤٦ .

فهرس

صفحة

تصدير ٥
مقدمة ٧
الفكر الفلسفى الإسلامى ٧
بيئاته الثلاث ٨
صلته بالأدب والتشريع ٩
حظه من الدراسة ١٠
التحقيق والنشر ١٠
التأليف ١٤
الترجمة ١٧

الباب الأول

الألوهية ٢١
الفصل الأول : صدر الإسلام ٢٣
الدعوة الإسلامية ٢٣
التيارات الأجنبية ٢٤
صداها ٢٧
الجعد بن درهم ٢٧
الجهم بن صفوان ٢٧
حكم وتقدير ٢٨

الفصل الثانى : السلفيون ٣٠
أوائلهم ٣٠
ابن كلاب ٣٢
ابن حزم ٣٢

صفحة

ابن تيمية ٣٣
حكم وتقدير ٣٤

الفصل الثالث : المعتزلة ٣٦
تاريخهم ٣٦
منهجهم ٣٧
البرهنة على وجود الله ٣٨
فكرة الألوهية ٣٩
أبو الهذيل العلاّف ٤٠
النظام ٤١
معمّر بن عباد السلمى ٤٢
أبو هاشم الجبائى ٤٣
حكم وتقدير ٤٤

الفصل الرابع : الأشاعرة والماتريدية ٤٦
الأشاعرة ٤٦
تاريخهم ٤٧
منهجهم ٤٧
البرهنة على وجود الله ٤٨
فكرة الألوهية ٤٩
أبو الحسن الأشعرى ٥٠
أبو بكر الباقلانى ٥١
إمام الحرمين ٥١
الغزالى ٥٢
الشهرستانى ٥٣
الرازى ٥٣
بعض الأشاعر المتأخرين ٥٤
محمد عبده ٥٥
الماتريدية ٥٦

صفحة

أبو منصور الماتريدى ٥٦
فكره الألوهية عند الماتريدية ٥٧
حكم وتقدير ٥٩

الفصل الخامس : الشيعة ٦٠
نشأتهم ٦٠
أهم فرقهم ٦١
الزيدية وفكرة الألوهية ٦١
الإثنا عشرية وفكرة الألوهية ٦٢
الإسماعيلية وفكرة الألوهية ٦٤
حكم وتقدير ٦٦

الفصل السادس : المتصوفة ٦٨
أدوار التصوف الإسلامى ٦٨
التصوف السنّى ٦٩
فكرة الألوهية ٧١
الجنيد وتوحيد الشهود ٧٢
ابن عربى ووحدة الوجود ٧٢
ابن عربى واسبينوزا ٧٤
حكم وتقدير ٧٥

الفصل السابع : الفلاسفة ٧٧
نشأة الفلسفة الإسلامية ٧٧
البرهنة على وجود الله ٧٩
برهنة الكندى ٧٩
برهنة ابن رشد ٧٩
برهنة الفارابى وابن سينا ٨٠
الواحد ٨١

صفحة

فكرة الألوهية عند الفارابى وابن سينا ٨١
حملة الغزالى ٨٣
– موقف ابن رشد ٨٤
حكم وتقدير ٨٧

الباب الثانى

حرية الإرادة ٨٩
حرية الإرادة فى الفكر الإسلامى ٩١

الفصل الأول : نشأة المشكلة ٩٢
مظانها فى الكتاب والسنة ٩٣
التيارات الأجنبية ٩٦
أوائل ممثلى الجبر والاختيار ٩٨
معبد الجهنى ٩٩
غيلان الدمشقى ٩٩
الجهم بن صفوان ١٠٠
حكم وتقدير ١٠١

الفصل الثانى : المعتزلة ١٠٢
حرية الإرادة والعدل الإلهى ١٠٣
خلق الأفعال ١٠٤
الاستطاعة ١٠٦
التولّد ١٠٧
الخوارج ١٠٩
حكم وتقدير ١١١

الفصل الثالث : الأشاعرة والماتريدية ١١٣
المدرسة الأشعرية ١١٣
أبو الحسن الأشعرى ونظرية الكسب ١١٥

صفحة

موقف الباقلانى وإمام الحرمين من هذه النظرية . . . ١١٨
فخر الدين الرازى وحرية الإرادة ١٢١
المدرسة الماتريدية ١٢٣
أبو منصور الماتريدى وحرية الإرادة. ١٢٣
أتباعه ١٢٤
الحنابلة والكرامية ١٢٥
محمد عبده ١٢٨
حكم وتقدير ١٢٩

الفصل الرابع : المتصوفة ١٣١
العوامل التى أثرت فى التصوف الإسلامى ١٣٢
المؤثرات الداخلية ١٣٢
المؤثرات الخارجية ١٣٤
الحقيقة والشريعة ١٣٧
إرادة العبد وإرادة الرب ١٣٩
حكم وتقدير ١٤٢

الفصل الخامس : الفلاسفة ١٤٣
الكندى ١٤٣
الفارابى ١٤٤
ابن سينا ١٤٥
ابن رشد ١٤٧
حكم وتقدير ١٤٨

صفحة

الباب الثالث

الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية ١٥١

الفصل الأول : خصائص الفلسفة الإسلامية ١٥٤
فلسفة دينية روحية ١٥٤
فلسفة عقلية ١٥٦
فلسفة توفيقية ١٥٨
فلسفة وثيقة الصلة بالعلم ١٦٠

الفصل الثانى : انتقالها إلى الغرب ١٦٤
الاتصال الشخصى ١٦٤
الترجمة ١٦٦
ما ترجم من الكتب الفلسفية ١٦٨

الفصل الثالث : أثرها ١٧٥
الوجود والماهية ١٧٧
نظرية المعرفة ١٧٨
النفس ١٨١
حكم وتقدير ١٨٤

خاتمة ١٨٦

رقم الإيداع	١٩٧٦/٢٤٨٦
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٦ - ١٧٢ - ٢

١/٧٥/١٦٤

فى الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية حلقة هامة فى سلسلة الفكر الانسانى ، أخذت وأعطت ، وتأثرت وأثرت . أخذت عن الفلسفات القديمة ما أخذت ، ثم أسهمت فى تنقيحها وإضافة جديد إليها ، فبعثت الفكر اليهودى من مرقده . ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها فى تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . ثم مهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . وفى ضوء هذا ينبغى أن تدرس .

وفى هذا الكتاب رسم لمنهج دراستها ، وتطبيق كامل لهذا المنهج على ثلاث من نظرياتها الكبرى ، وهى نظرية السعادة ، ونظرية النبوة ، والنفس وخلودها . درست هذه النظريات أولا فى بيئتها وظروفها الخاصة ، وشرحت على لسان القائلين بها . ثم ربطت بما سبقها من أشباه ونظائر ، وبين ما لها من أثر فى الفلسفات اللاحقة ، وقد يمتد هذا الأثر إلى اليوم . ولهذا المنهج مجال فسيح فى الدراسة والتطبيق .



صدر منها :

١ – تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
٢ – تاريخ الفلسفة الحديثة
٣ – العقل والوجود
٤ – الطبيعة وما بعد الطبيعة
٥ – أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
٦ – القرآن والفلسفة
٧ – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جزءان)
٨ – مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
٩ – بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
١٠ – المذهب فى فلسفة برجسون
١١ – الإدراك الحسى عند ابن سينا
١٢ – المنطق
١٣ – مراحل الفكر الأخلاقى
١٤ – تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
١٥ – سورين كيركجورد : أبو الوجودية
١٦ – من الكائن إلى الشخص
١٧ – بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
١٨ – الفرد فى فلسفة شوبنهور
١٩ – ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى
٢٠ – الحقيقة عند الغزالى
٢١ – حكمة الصين (جزءان)
٢٢ – فى الفلسفة الإسلامية – جزءان
٢٣ – الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
٢٤ – الغير فى فلسفة سارتر
٢٥ – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد
٢٦ – الشخصانية الإسلامية
٢٧ – المنهج الجدلى عند هيجل
٢٨ – فايدروس
٢٩ – الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى
٣٠ – المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد
٣١ – الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
٣٢ – مقدمة فى المنطق الرمزى
٣٣ – من الحريات إلى التحرر
٣٤ – المأدبة (فلسفة الحب)
٣٥ – فلسفة المصادفة



